# Irénikon

TOME LXIII

1990

MONASTÈRE DE CHEVETOGNE, BELGIQUE

# Sommaire

# IRÉNIKON

**Tome LXIII** **1[er] trimestre 1990**


## Éditorial

*Le second article de la présente livraison développe certaines idées qu'esquissait le dernier éditorial. Ce texte a été préparé durant l'automne dernier à l'occasion des événements d'Ukraine occidentale qui ont permis à l'Église grecque-catholique de cette région de reconquérir progressivement sa liberté. Mais il vaut aussi pour l'Église roumaine catholique qui peu de temps après, dans des circonstances fort différentes, recouvrait son droit public à l'existence. À plus d'une reprise notre revue a rappelé que les Églises orientales catholiques — et, maintenant surtout, la reviviscence de celles qui avaient été absorbées de force dans l'Église orthodoxe — posent un problème pour les relations œcuméniques. À propos de l'Église ukrainienne en Pologne nous avons présenté naguère une autre face du problème, ignorée le plus souvent, mais non moins préoccupante à longue échéance. Cette autre face se retrouve par exemple en Inde avec les Églises orientales malabares et malankares sur lesquelles continue à s'imposer, en fait sinon en droit, la* praestantia ritus latini, *la supériorité de l'Église latine.*

*La recherche du rétablissement de la communion entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes comporte, en effet, deux pôles indissociables: la pleine communion catholique et orthodoxe de foi, de sacrements et de vie ecclésiale; et le respect des diversités qui font qu'en raison de son patrimoine propre telle Église locale n'est pas telle autre tout en étant elle aussi l'Église de Dieu.*

*Avec les Églises orientales catholiques existe cette pleine communion de foi et de vie sacramentelle. Mais la réalisation de la pleine communion au plan canonique qui détermine celui de la vie ecclésiale concrète a toujours été difficile à formuler de manière acceptable pour les deux parties: Rome, d'une part, les Églises unies, de l'autre. La preuve en est donnée par les incertitudes qui ont entouré la rédaction d'un Code de droit canonique*

*oriental dont la partie traitant de la structure hiérarchique de l'Église suppose des options fondamentales où l'unanimité est difficile à atteindre.*

*Quoi qu'il en soit de ces difficultés de convivance des Orientaux et des Latins au sein de l'unique communion catholique, ces Églises unies à Rome ont une valeur de test que remarquent les observateurs perspicaces en matière d'ecclésiologie: malgré toutes les protestations d'estime et de respect qu'on leur prodigue officiellement et malgré, en contrepartie, la réalité sous-jacente où l'on découvre qu'elles ne sont en fait que tolérées dans la mesure où elles respectent les cadres dans lesquels elles ont dû entrer de gré ou de force, ces Églises existent. Elles ont fait la preuve non seulement d'une existence possible, mais même d'une authentique vitalité; ne marchandons pas les mots: d'une vitalité scellée souvent par le sang de martyrs. Sous d'autres formes cette vitalité se trouve aussi dans les Églises orthodoxes hors de la communion canonique romaine, et là les martyrs sont innombrables. Mais le trait remarquable des Églises orientales unies est bien d'être des Églises vivantes au sein de la communion romaine. En dépit des tensions, voire les abâtardissements, la convivance est donc possible. Quand on jette un regard sur l'histoire des Églises à travers les siècles et jusqu'aujourd'hui, le fait de cette existence et de cette vitalité mérite d'être noté car on y voit en acte, malgré de graves limites, une réalisation de l'unité dans la diversité.*

*Mais — et c'est là le second point essentiel — «l'uniatisme» comme projet ne peut être le modèle de la pleine communion à retrouver avec les Églises orthodoxes. Les unions des siècles passés supposaient une perspective pour laquelle la communion romaine et la chrétienté latine s'identifiaient comme référence suprême. Aujourd'hui nous reconnaissons dans les Églises orthodoxes des Églises sœurs. Avec ces Églises nous devons certes retrouver la pleine communion de foi, mais aussi la pleine communion dans la vie canonique, c'est-à-dire qu'*a priori *doit être balayée toute attitude de condescendante tolérance, même enrobée de termes de respect et de vénération à l'égard de l'Orient chrétien. Il s'agit de se reconnaître pleinement comme Églises sœurs. Telle est la visée œcuménique que moins que jamais aujourd'hui nous ne devons perdre de vue.*

# Création et Nature:
# Le Messie et le roi déchu

## Une lecture chrétienne du Psaume 8*

### I. Introduction

#### 1. *Le Psaume 8, une parole de Dieu sur notre thème*

Il nous a fallu choisir une porte d'entrée dans l'immensité des Écritures. Beaucoup de paroles saintes auraient pu convenir à introduire à notre thème. Choisir un psaume, c'était opter pour une Parole en abrégé reçue de Dieu et priée par les lèvres et le cœur d'un peuple. Il nous est apparu qu'on ne pouvait mieux assurer la dimension spirituelle du thème «Justice, Paix et Sauvegarde de la Création» qu'en orientant vers ce Psaume, louange du Nom de Dieu. La louange du Nom nous unit tous depuis que le Nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit a été invoqué sur nous, lors de notre baptême.

#### 2. *La méthode: une lecture sur fond de lectures et de relectures*

Le temps nous manquerait si nous voulions prendre par le détail le chemin buissonnier de l'exégèse critique, d'une mise en perspective vétéro-testamentaire des thèmes présents dans le Psaume 8, de notre Psaume éclairant ensuite le mystère de Jésus de Nazareth, le Messie de Dieu, et éclairé par Lui, des amplifications et simplifications dans la réception de cette histoire littéraire et thématique dans la tradition des liturgies et des exégèses chrétiennes à travers les âges.

Il nous faudra donc tenter de baliser rapidement un grand nombre de sentiers pour devenir «responsables», capables de «faire réponse» à cette parole de Dieu. Par responsabilité

* Exposé présenté au Colloque de Chevetogne sur Justice, Paix et Sauvegarde de la Création.

nous entendons notre accueil de la Parole entendue et priée, et l'obéissance, mise en œuvre dans l'Esprit, qui crée la louange et la capacité de prendre en charge le don reçu.

3. *Traduction du Psaume 8 selon l'hébreu et la LXX*

| | Hébreu (TOB) | LXX |
|---|---|---|
| 2. | SEIGNEUR, notre Seigneur, | Seigneur, notre Seigneur, |
| | que ton nom est magnifique | que ton Nom est admirable |
| | par toute la terre! | par toute la terre, |
| | Mieux que les cieux, elle | car ta magnificence a été |
| | chante ta splendeur! | exaltée au-dessus des cieux! |
| 3. | Par la bouche des tout- | De la bouche des petits |
| | petits et des nourrissons, | enfants et des nourrissons |
| | tu as fondé une forteresse | tu t'es préparé une louange |
| | contre tes adversaires | à cause de tes ennemis |
| | pour réduire au silence | pour renverser |
| | l'ennemi revanchard | l'ennemi et le vengeur. |
| 4. | Quand je vois tes cieux, | Je verrai les cieux, |
| | œuvre de tes doigts, | œuvres de tes doigts, |
| | la lune et les étoiles | la lune et les étoiles, |
| | que tu as fixées, | que tu as fixées. |
| 5. | qu'est donc l'homme | Qu'est-ce donc que l'homme, |
| | pour que tu penses à lui, | pour que tu te souviennes de |
| | l'être humain | lui, ou le fils de l'homme, |
| | pour que tu t'en soucies? | pour que tu le visites? |
| 6. | Tu en as presque fait | Tu l'as un peu abaissé |
| | un dieu: | par rapport aux anges, |
| | tu le couronnes de gloire | de gloire et d'honneur tu |
| | et d'éclat; | l'as couronné; |
| 7. | tu le fais régner | tu l'as établi |
| | sur les œuvres de tes mains; | sur les œuvres de tes mains, |
| | tu as tout mis | tu lui as tout soumis |
| | sous ses pieds: | sous les pieds: |
| 8. | tout bétail, gros ou petit, | brebis et tout bétail, et |
| | même les bêtes sauvages, | encore les troupeaux de la |
| | | plaine, |
| 9. | les oiseaux du ciel, | les oiseaux dans le ciel et |

| | | |
|---|---|---|
| | les poissons de la mer,<br>tout ce qui court<br>les sentiers des mers. | les poissons dans la mer,<br>qui parcourent<br>les sentiers des mers. |
| 10. | SEIGNEUR, notre Seigneur,<br>que ton nom est magnifique<br>par toute la terre! | Seigneur, notre Seigneur,<br>que ton Nom est admirable<br>par toute la terre! |

*

## II. LE PSAUME 8 DANS LA PREMIÈRE ALLIANCE

### 1. *Le Nom admirable en Israël et par toute la terre*

Notre Psaume s'ouvre par une invocation: «Seigneur, notre Seigneur, qu'il est puissant ton Nom par toute la terre» (LXX). Le Psaume s'adresse d'abord à Dieu, et il dit (littéralement en hébreux) «Yahvé, notre Adonaï...». Tel un refrain, la même invocation clôture encore le Psaume au verset 10.

Nous sommes en présence de deux noms de Dieu qui évoquent sa souveraineté sur l'univers qu'Il a créé, et sa royauté sur le peuple qu'Il a acquis, et auquel Il a révélé son Nom. D'emblée, le Dieu «Créateur» et le Dieu «Libérateur» sont un seul et le même, l'«Unique» qui se fait proche et se laisse approcher par son Nom. Car ce Dieu est nôtre, notre Adonaï, celui du peuple élu, racheté; son Nom est grand par toute la terre. À nous arrêter ici, l'interprétation spontanée nous oriente plutôt vers la Pâque et l'Exode. En arrachant à une grande puissance mondiale de ce temps là, l'Égypte, un peuple réduit en esclavage, Dieu s'est fait un Nom, Il s'est couvert de gloire (Ex 15, 1-18). De là on en vient tout naturellement à la grandeur du Nom «par toute la terre» dans la beauté de la création. Mais, prenons garde d'oublier que la vocation d'Israël parmi les nations est de louer, au nom de tous, le Rédempteur et le Créateur. Israël est le peuple sacerdotal pour les nations, l'initiateur de la vocation ultime de tout homme et de tous les hommes. «Mais de l'Orient à l'Occident, mon Nom est grand chez les Nations, et en tous lieux un sacrifice d'encens est présenté à mon Nom ainsi qu'une offrande pure. Car grand est mon Nom chez les nations, déclare le Seigneur

Sabaoth». (Mal. 1,14). Autrement dit, Israël porte la responsabilité du Nom de Dieu sur la terre, parmi les peuples.

2. *La louange du Nom et l'adversaire*

Un rapide coup d'œil sur les différentes versions permet de constater que le verset 2b peut se rattacher soit à ce qui précède (c'est l'interprétation de la LXX et du psautier gallican): «car ta magnificence a été exaltée au dessus des Cieux», soit se rattacher au verset 3: «Ton Nom qui redit ta majesté supracéleste par la bouche des enfants, des nourrissons». Point n'est besoin de choisir, le texte de l'Écriture est suffisamment ouvert et riche pour qu'on ne doive pas trancher. La première solution s'appuyant sur d'autres textes bibliques, trouve une confirmation dans l'application ultérieure de ce demi-verset à l'Ascension et à la Glorification du Christ Jésus. Telle fut l'exégèse d'un fort courant de la tradition chrétienne. L'autre interprétation accentue la répercussion cosmique de la louange des petits enfants et des nourrissons.

C'est bien là l'un des paradoxes majeurs de ce Psaume: les premiers êtres créés à y apparaître sont des petits d'hommes, ceux qui profèrent encore des sons inarticulés. Dieu leur créa une bouche et une langue capables de chanter le Nom. Cet événement unique est rattaché par une partie des traditions juives au passages de la Mer Rouge. Il l'est également par le Livre de la Sagesse:

«Aussi les justes dépouillèrent-ils les impies,
Ils célébrèrent, Seigneur, ton Saint Nom
et d'un cœur unanime chantèrent ton bras protecteur.
Car la Sagesse ouvrit la bouche des muets
et délia la langue des tout petits» (Sag. 10,21).

Notre Psaume reste donc bien un chant de la Pâque. Les chapitres 10 à 19 du Livre de la Sagesse, en effet, constituent une méditation sur l'Exode, la Pâque, le Cantique de Moïse, (Ex. 15, 1-21). Cette Pâque est une re-création des éléments du monde. Notons ce rôle de la Sagesse, en attente de la pleine reconnaissance de l'action créatrice de l'Esprit-Saint. Un des constats négatifs, remarquons-le en passant, de cette médita-

tion sur le psaume 8, et de beaucoup de réflexions sur notre thème, est l'absence d'une pneumatologie élaborée et constituante de la réflexion.

Plus important encore la place assignée au Nom et à la louange du Nom face aux *adversaires*, à l'*ennemi*, aux *rebelles*, «à cause de tes ennemis, pour détruire l'ennemi et le vengeur» (LXX). Qui est-il? D'abord, d'après les textes de l'Ancien Testament: les ennemis du Roi, du Peuple de Dieu, les destructeurs du Temple; ou, serait-ce, toujours dans la prolongation de notre interprétation pascale, celui qui les symbolise tous, Pharaon et son armée?... Serait-ce, comme le suggère le Livre de Job, l'accusateur de l'homme? Ce qui doit nous retenir davantage est la présence en ces quelques mots du mystère du mal, à cause de leur imprécision même (les ennemis, l'ennemi et le rebelle ou le vengeur). Il ne s'agit pas simplement de structure de péché, il est question du Malin. Le nom dans sa puissance s'oppose au fauteur de mal; dans la perspective de la Pâque, il s'agit de la réduction en esclavage de l'homme par l'homme. L'asservissement d'Israël en Égypte portait atteinte à l'homme, à l'image de Dieu. L'ennemi de Dieu est l'homme inique à l'égard d'autrui, son semblable (cf. Lév. 17-18, où la conclusion d'un cheminement de bonté à l'égard du prochain s'achève ainsi: «Tu aimeras ton prochain comme toi-même»).

3. *Présence du monde inanimé (v. 4)*

«Et je verrai les cieux, œuvres de tes doigts, la lune et les étoiles que tu as fixées» (LXX).

La création des quatre premiers jours a fait son entrée dans notre Psaume. Mais la création y entre par la bouche d'un «je» — «Je vois», ou d'après les traductions, «Je verrai». «Je» mystérieux, car la bouche de chaque «Je» s'apprête à invoquer Dieu comme «Notre Adonaï», la bouche du «Je» qui prie. Du bout des doigts, Adonaï a semé la lune et les étoiles au firmament. La tradition chrétienne se plaira à souligner que c'est du bout des doigts, alors que la création animée est façonnée par les mains de Dieu. La lune et les étoiles ne sont pas les images de Dieu. Encore moins peuvent-ils devenir ses

idoles. Notre texte comporte un refus implicite d'idolâtrer les forces cosmiques ou leur déterminisme, sans exclure pour autant que la grandeur et la beauté de l'univers puisse ou doive conduire à la connaissance de la grandeur et de la beauté de Dieu.

La question, implicitement posée ici, est celle de la théologie «naturelle». C'est la raison pour laquelle dans le titre de la conférence, nous avions parlé de «Création et Nature». Qu'en est-il de l'appel à une nature qui n'est pas reconnue création de Dieu, et existe-t-il la possibilité d'un fondement pour une régence commune de l'univers par les croyants et tous les hommes de bonne volonté?

4. *L'homme face au monde animé — roi et prêtre, icône et élohîm, v. 5 à 9*

Nous remarquons tout d'abord que ces cinq versets renvoient à la création du sixième et du cinquième jour, en intervertissant l'ordre du Livre de la Genèse:

«Qu'est-ce que l'homme que tu t'en souviennes
Le Fils de l'homme que tu le visites»? (v. 5, LXX).

Si dans ce verset on mettait en valeur les deux expressions «Homme ou mortel» et «Fils de l'Homme» ou «Fils d'Adam», on serait tenté de n'y lire que la fragilité de l'homme, être créé et pécheur, telle que l'évoque le Psaume 143,3-4, et d'autres textes du Livre de Job (7,17-18; 15,14-16) ou d'Isaïe (2,22). Le Psaume cependant nous fait découvrir dans un même mouvement que Dieu se souvient de cet homme, de ce fils de l'homme, et qu'Il le visite. Ces verbes sont prégnants de sens dans l'Écriture: faire mémoire et visiter. Dieu se souvient de son peuple parce qu'il a entendu le cri de sa détresse, à savoir l'homme opprimé par l'homme, pour le libérer de l'asservissement en Égypte. Il le visite afin que ce même peuple vive debout, libre. Le souvenir et la visite de Dieu sont les signes tangibles de sa miséricorde, de son amour. En même temps, notre verset s'engage dans le grand débat biblique sur l'homme, sa place dans la création de Dieu. Il prend à bras le corps un certain pessimisme de la nature, présent dans l'Écriture: l'hom-

me voué à la maladie et à la mort, au cœur presque toujours endurci. Cet homme bénéficie, d'une manière unique, de la sollicitude de Dieu au milieu de la création toute entière. Le psaume, certainement, fait écho aux versets 26 et 27 de la Genèse au chapitre premier, et prend appui sur eux:

«Dieu dit: faisons l'homme à notre image, comme à notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toutes les bêtes sauvages et toutes les bestioles qui rampent sur la terre. Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il les créa, homme et femme il les créa».

L'homme est l'icône de Dieu, la seule image admissible du Tout-Autre. Pour la tradition juive et chrétienne, vivant dans le monde hellénistique ou dans l'empire romain, l'icône n'a rien d'abstrait. Elle évoque les représentations peintes des souverains qui présidaient aux grands actes judiciaires, législatifs ou festifs dans les différentes villes ou localités. Si l'homme est l'icône de Dieu, il est le lieutenant de la création, et il le reste au-delà du Paradis terrestre. À Gn 1, 26-27 on doit rattacher Gn 5, 1-3. Nous y lisons qu'Adam transmet par engendrement l'image et la ressemblance de Dieu à ses fils. En Gn 9, 6 on apprend après le Déluge, au moment de l'alliance noachique (et elle est importante dans la perspective du thème qui nous préoccupe), que l'interdiction de verser le sang est fondée sur l'assertion: «à l'image de Dieu l'homme a été fait». Nous devrions explorer ce thème ailleurs dans les Saintes Écritures afin de suivre à la trace l'incessante méditation sur le rapport entre l'homme et la création. Ne rappelons que la prière de Salomon pour obtenir la Sagesse: «Dieu des Pères, Seigneur de miséricorde, toi qui par ta Sagesse, as formé l'homme pour dominer sur les créatures sorties de tes mains, pour gouverner le monde en sainteté et justice, et exercer l'empire avec une âme droite...» (Sg 9, 1-3, cf. Sir. 17, 1-14).

En conclusion, au delà de l'éloignement du Paradis, du fratricide, du déluge, l'homme reste la réplique tangible du Créateur. Il est son Icône, ce qui signifie qu'il régit, protège et juge. L'homme, dans la perspective de notre psaume, serait-il donc un «petit dieu»? «À peine le fis-tu moindre qu'un dieu»

(v. 6). Quelle réplique à la promesse fallacieuse de l'adversaire du paradis! «Mais Dieu sait que le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des élohims», comme des dieux (Gn. 3, 5).

Nous pourrions ajouter que le psalmiste n'entrevoit pas encore la gloire de l'homme dans le Messie. Cette perspective dans une première lecture semble absente; ou pressent-il quand même la gloire quand il psalmodie: «Tu le couronnes de gloire et de splendeur»? Expression surprenante car elle était réservée au Roi, régent du peuple au nom de Dieu. «Grande gloire lui fait ton salut; tu as mis sur lui le faste et l'éclat». (Ps 20,6); même présentation dans Sir. 50 pour le Grand Prêtre Simon qui assure à la fois le sacerdoce et la royauté (Sir 50, 1-21). Plus étonnants encore sont les versets suivants: «Pour qu'il domine sur l'œuvre de tes mains, tout fut par toi mis sous ses pieds, brebis et bœufs et même les bêtes des champs, l'oiseau du ciel et les poissons de la mer, quand il va par les sentiers des mers».

L'homme a donné aux animaux un nom, selon le récit de la Genèse (2, 19-20). La domination de l'homme sur les animaux réapparaîtra après le Déluge (Gn 9), au moment de l'alliance noachique, avant l'édiction de nouvelles prescriptions alimentaires (Gn 9, 1-17).

Nous touchons ainsi à la longue et complexe histoire du rapport de l'homme au monde animal. Le lien entre l'homme et l'animal dans notre psaume se trouve au centre alors que le monde végétal n'est mentionné qu'indirectement. Ce rapport n'est pas seulement fait de la crainte de l'animal devant le maître — crainte respectueuse au Paradis, en recevant le nom —, de la peur devant le roi déchu menaçant, mais après la chute, de la domination de l'homme sur l'animal. Cette domination trouve une limite dans l'interdiction de manger le sang, en d'autres mots, de posséder la vie de l'animal. Mais n'arrive-t-il pas de temps à autre dans la Bible, que l'animal se montre docile plus que l'homme à la Parole de Dieu, qu'il se fait même le serviteur du dessein de Dieu pour le salut des hommes. Souvenons-nous de la baleine et du vermisseau du livre de Jonas, la plus grande et la plus petite des bêtes: ils ramè-

nent le prophète à l'obéissance de la foi. Certains des textes d'Isaië proclament l'espérance d'une ère messianique où prévaudra une subordination («Tu as tout mis sous ses pieds») harmonieuse de l'animal, même sauvage, à l'homme et même au petit d'homme qu'est l'enfant (Is. 11,1-9). Pour le psaume 8, tout être humain est roi et prêtre, icône de Dieu et élohim.

Notre psaume ne va pas au-delà; il revient à son premier verset, au Nom admirable de Dieu sur toute la terre. Dieu au début et à la fin, comme si tout le sens de cette créature de prédilection, l'homme, était suspendu à sa louange du Nom, à l'adoration dont il est redevable au Créateur. Et pour conférer à cette perception toute sa valeur, il est éclairant, dans le contexte du thème qui est le nôtre, d'évoquer rapidement la manière dont l'Écriture perçoit les conséquences du détournement de ce rapport à Dieu et à sa création.

### 5. *L'idolâtrie comme injustice*

Une intention cachée, mais assurée, de notre psaume est de détourner l'homme de l'idolâtrie. Elle s'appuie sur la polémique des prophètes contre toutes les formes de polythéisme. Vue dans une perspective biblique plus large (déjà, nous devons inclure le Nouveau Testament), l'idolâtrie est une conséquence du péché et une étape sur la voie qui y conduit. Il existe une séquence fatale, et elle apparaît en filigrane aussi bien dans l'Ancien Testament que dans le Nouveau: la méconnaissance du Nom, le refus de le louer, l'idolâtrie d'une créature, résulte dans l'injustice à l'égard du prochain et de soi-même. De la connaissance primitive de Dieu, intimité première, on passa à l'érection de ses créatures en idoles, et de l'harmonie, on passe à l'amplification de l'iniquité et de l'immoralité.

### 6. *L'insubordination comme violence et désordre du monde*

L'homme en s'arrogeant le rang d'élohim (Gn 3, 5), voit la terre devenir ingrate à son travail; il voit aussi naître dans sa famille, dans sa propre chair, la violence fraternelle, jusqu'au meurtre; et la violence fraternelle se multipliant, l'Esprit de

Dieu, par miséricorde, au moment de la transgression des fils de Dieu (des élohims) avec les filles des hommes, se retire de l'homme afin que sa sainteté ne le fasse pas mourir (Gn 6, 1-4). Le déluge efface le monde mais épargne le juste qui sauve la vie des espèces animales.

Avec Abraham, la père des croyants, commence le façonnement du cœur nouveau: long cheminement si différent des onze premiers chapitres de la Genèse, qui ne connaîtra une fin qu'au retour de Jésus, le Christ. Les Pères de l'Église ont quelquefois appelé ce pèlerinage accoutumance. L'apprentissage de la vie en présence de Dieu est l'œuvre progressive de l'inhabitation du Saint-Esprit dans le cœur et la chair de l'homme. La restauration de l'image de Dieu en l'homme est source de paix et de fraternité pour l'univers.

*

## III. Le Psaume 8 dans la Nouvelle Alliance

À plusieurs reprises notre psaume est cité, et même commenté, dans les écrits du Nouveau Testament.

### 1. *La louange du Messie par les enfants dans le Temple (Mt 21, 16).*

Les quatre évangiles relatent l'entrée solennelle de Jésus, le prophète de Nazareth, dans Jérusalem, quelques jours avant sa Passion et sa Résurrection. Saint Matthieu seul rapporte la réplique du Christ aux grands prêtres et aux scribes qui s'insurgent contre le fait que Jésus se laisse acclamer dans le Temple comme le Messie de Dieu: «Hosanna au Fils de David! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur! Hosanna au plus haut des cieux!» (Mt 21,9 et Ps 117,25-26). «À la vue des choses merveilleuses qu'il venait de faire et des enfants qui criaient dans le Temple et disaient: Hosanna au Fils de David! Les grands prêtres et les scribes s'indignèrent et lui dirent: Tu entends ce qu'ils disent? Mais Jésus leur dit: Oui, ne l'avez-vous donc jamais lu: De la bouche des tout-petits et des nourrissons tu t'es préparé une louange?» (Mt 21,15-16; Ps 117,25; Ps 8,3).

Le premier évangile est le seul à mentionner le rôle des enfants dans cette scène quasi-liturgique. L'argumentation de Jésus est indirecte: si Dieu agrée la louange du Nom par les plus petits encore inaptes à la parole (cf. Sag. 10,20-21 et Mt 11,25), pourquoi lui, le Christ de Dieu, n'accepterait-il pas d'être acclamé comme le Messie-Roi d'Israël? Jésus répond sous forme de question. Ne serait-ce pas une manière de renvoyer ses opposants au mystère de la bienveillance du Père: «Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux intelligents, et de l'avoir révélé aux tout-petits. Oui, Père, parce que tel a été ton bon plaisir» (Mt 11,25-26). Ce mystère annonce sa Pâque prochaine: de même que des enfants à la mamelle et les bambins ont chanté le cantique de la première Pâque (Ex 15 et Sag. 10,20-21), de même les enfants chantent maintenant dans le Temple de Dieu le salut venant par le Fils de David.

### 2. *L'homme et le monde, le Messie et le monde à venir (Hbr 2,5-9)*

Après avoir exposé que le Fils de Dieu est supérieur aux anges (Hbr 1,5-14), et exhorté ses lecteurs à prendre la parole du salut au sérieux (Hbr 2,1-4), l'auteur de l'épître aux Hébreux propose une preuve par les Écritures de la supériorité du Fils Incarné. Il argumente à l'aide des versets 5 à 7 du Psaume 8. Pour lui ce psaume traite de la vocation de l'homme, image et ressemblance de Dieu. C'est dans l'homme Jésus que la fidélité de Dieu triomphe et triomphera de la déchéance du premier Adam et de la création entraînée dans sa chute. La Pâque de Jésus, le Christ, à savoir ses souffrances, sa mort, sa résurrection et sa glorification, et son retour, confèrent à ces versets leur pleine signification. Le monde à venir, celui qui est déjà la réalité ultime, présente et active dès maintenant sans avoir déployé toute sa potentialité, ne sera pas soumis aux anges, mais à l'Homme (Hbr 2,5). L'introduction de la citation se fait solennelle et évasive à la fois: «L'attestation en fut donnée quelque part en ces termes...» (v. 5), et l'auteur cite les vv. 5, 6 et 7b du psaume 8. Il poursuit: «En lui soumettant toutes choses, il n'a rien laissé qui ne puisse lui être

soumis, mais nous faisons une constatation: celui qui a été abaissé quelque peu par rapport aux anges, Jésus, se trouve, à cause de la mort qu'il a soufferte, couronné de gloire et d'honneur. Ainsi, par la grâce de Dieu, c'est pour tout homme qu'il a goûté la mort» (Hbr 2,8-9).

L'exégèse de notre psaume se fait en quelque sorte à rebours. L'homme, qui n'a jusqu'ici pas reçu de nom propre, reçoit maintenant la potentialité de prendre sa vraie place dans la création de Dieu. Et pourtant cette potentialité ne recouvre pas la situation immédiatement observable. C'est alors que l'épître donne le nom de cet homme: Jésus. Remontant plus haut au v. 6 du psaume, l'auteur glose le verset en l'appliquant au Christ souffrant: ce Jésus, l'homme (cf. Jn 19,4), en sa mort a été quelque peu (pour un petit temps) abaissé au-dessous des anges. Mais à cette kénose succède la gloire. «Tu l'as couronné» du psaume, devient dans la glose: «Il est couronné» (au parfait).

Du constat d'échec de la vocation royale de l'homme, nous sommes passés à la réalisation, en Jésus, du dessein de Dieu. L'échec de l'homme est transfiguré par la fidélité de Dieu. L'échec que l'homme fait subir à la Parole suscite de la part de Dieu un dépassement au bénéfice de tout l'homme. Mais ce dépassement passe par l'assomption totale du tragique de la condition humaine jusqu'en ses conséquences dernières: les souffrances et la mort. L'avenir de l'humain dans la création vient et viendra dans le Fils de l'homme, Verbe Incarné, dont la Parousie est l'espérance de l'oïkouménè.

3. *La subordination de l'homme et de la création au Fils de l'homme, de l'Église au Fils, du Fils au Père (I Cor 15,25-28).*

Deux textes devraient nous retenir: Éph 1,22-23 et I Cor 15,25-28. Attachons-nous à ce dernier.

La citation de Ps 8,7 s'insère dans le chapitre 15 de la Ière épître aux Corinthiens, consacré à la résurrection du Christ Jésus et de tous les hommes. À partir de I Cor 15,20 saint Paul évoque le mystère de la résurrection finale et du Règne du Père. La mort a été introduite par Adam, la vie par le

Christ, lui-même prémices des ressuscités. Le Règne du Christ s'étendra aux justes, puis à la mort elle-même. «Car il faut qu'il règne, jusqu'à ce qu'il ait mis tous ses ennemis sous ses pieds (Ps 109,1). Le dernier ennemi sera détruit, c'est la mort, car il a tout mis sous ses pieds» (Ps 8,7; I Cor 15,25-27). Deux éléments dans le raisonnement paulinien doivent être relevés pour notre propos. D'abord la connexion entre le psaume messianique 109 et le psaume 8,7. Ce dernier verset constitue une prophétie sur l'homme véritable, Jésus. Ensuite, l'Apôtre souligne la subordination de tout au Fils, et celle du Fils avec le tout, au Père. Ce lien entre les deux subordinations semble étroit, au point que l'harmonie eschatologique du tout par rapport au nouvel Adam reflète l'harmonie du Fils par rapport au Père.

*

## IV. Perspectives à partir des Exégèses du Psaume 8

Arrivés à ce point il peut être opportun de recentrer notre thème: Justice, Paix et Intégrité de la Création.

### 1. *Kénose et glorification du Messie*

L'épître aux Hébreux, I Corinthiens et Éphésiens nous ont livré une intelligence du Psaume qui focalise sa signification sur les souffrances, la mort, la Résurrection, la Parousie de Jésus, le Christ, et le Règne du Père. Notre psaume est pascal. Certaines liturgies chrétiennes l'ont chanté le matin de Pâques (cf. Astérius le Sophiste en Asie Mineure, vers 350) à la sortie des néophytes du bain de la régénération, parfois en concomitance avec le Ps 22. Le chiffre «huit» semblait préfigurer mystérieusement cette aptitude de notre Psaume à célébrer les arrhes de la création nouvelle. On ne peut parler de hasard dans l'ordonnance du psautier. Le Psaume 8 était compris comme une invitation à imiter, à suivre l'Homme, Jésus le Messie, dans sa Pâque.

### 2. *L'homme terrestre, microcosme, et l'homme céleste, macrocosme, face à la nature et à la création*

Saint Augustin, dans son *Enarratio* sur notre Psaume, discernera dans la redondance du verset 5 «homo» et «filius hominis» la distinction paulinienne entre l'homme terrestre, Adam, et l'homme céleste, le Christ (1 Cor. 15,49). Cette distinction esquisse une croissance, un progrès spirituel, un chemin vers Pâques. Elle esquisse également un renversement. Permettez-nous alors de suggérer que la symbolique complexe de l'homme, un microcosme (ou monde en petit, en réduction) héritée de la philosophie antique, et commune à beaucoup de cultures, face au monde immense, le macrocosme, s'inverse dans le Christ, dans l'homme en Christ, en une symbolique de l'homme — macrocosme. Ce fut l'intuition d'un Grégoire de Nazianze et de son homonyme, l'évêque de Nysse. Elle souligne la dignité et la responsabilité unique de l'homme à l'égard du monde créé par Dieu. Des siècles plus tard, Nicétas Stéthatos transmettra encore fidèlement cette intuition: «L'homme, créé comme un grand monde à l'origine par Dieu, après que les êtres furent tirés du non-être, a été placé par lui sur le monde visible, considéré comme petit, car Dieu l'a créé à son image et l'a présenté comme roi de ce qui est sur terre» (in *Contemplation du Paradis* 19, SC 81, Paris 1961, éd. J. Darrouzès, pp. 176-177). Ne considérons point cette affirmation comme uniquement fondée en une vision statique du mystère du Nom de Dieu, Créateur de l'homme et du cosmos. Ne pourrions-nous pas y trouver un chemin dans lequel marcher avec le Christ ressuscité, la dynamique d'une transfiguration où l'homme, entraîné par le Christ, entraîne la nature vers le plérôme, les cieux nouveaux et la terre nouvelle de la création nouvelle?

*

En guise de conclusion relisons notre Psaume 8.

«Seigneur, notre Seigneur, qu'il est puissant et admirable ton Nom par tout l'univers».

Seigneur»: l'homme loue le Nom car Dieu est Roi en Israël

et sur toute la terre, et l'homme est roi et prêtre dans la paix et la justice avec ses égaux, son prochain. «Notre Adonaï»: c'est l'Alliance, et cette Alliance est fondée sur la Pâque. «Car Ta magnificence a été exaltée par dessus les cieux, de la bouche des petits enfants et des nourrissons, Tu t'es préparé une louange à cause de tes ennemis, pour détruire ennemi et vengeur»: Cet ennemi dont saint Paul dit «Le dernier ennemi détruit sera la mort» (I Cor 15,26). «Qu'est-ce-que le mortel que tu t'en souviennes, le Fils d'Adam que tu veuilles le visiter?»

Toute la suite du Psaume explicite la subordination du Roi de la création au Messie, Homme et Dieu. Elle permet la proclamation de l'Évangile à toute créature. Sans doute convient-il d'exploiter l'ambiguité de Mc 16,15 et de Col 1,23: proclamer l'Évangile à toute créature, à toute la création. Telle est la domination de l'homme sur les animaux, sur le cosmos: proclamer l'Évangile à toute créature. Mais, cette histoire du salut du monde, et en particulier du monde animal qui occupe face à l'homme une place particulière dans le cosmos, cette histoire du salut s'initie dans le cœur de l'homme disposé à la louange du Nom admirable.

Michel VAN PARYS

SUMMARY of M. Van Parys. — *The Paper concerns Psalm 8 and was read at the Chevetogne Symposium on Justice, Peace and the Integrity of Creation. Psalm 8 in the First Covenant: the excellent Name in Israel and throughout the whole earth; the praise of the Name and the ennemy; presence of the inanimate world; human being as king and priest, ikon and* elohim*; idolatry as injustice. Psalm 8 in the New Covenant: the Messiah praised by the children in the Temple; human being and the world, the Messiah and the world to come. Some perspectives:* kenosis *and glorification of the Messiah; human being as microcosm and macrocosm.*

# Les Catholiques orientaux:

## Liberté religieuse et Œcuménisme

La liberté recouvrée au cours de ces derniers mois par les Églises orientales catholiques d'Ukraine et de Roumanie a été ressentie par certains de nos frères orthodoxes comme une mise en question de tout l'effort accompli depuis Vatican II pour retrouver la pleine communion entre Rome et eux. Plusieurs des prélats orthodoxes les mieux disposés à l'égard de l'Église catholique estimaient que la solution de la «question uniate» ne pouvait être que l'alternative: ou les Catholiques orientaux deviennent des Catholiques latins et les Orthodoxes respectent leur choix qui leur fait préférer la communion romaine à l'appartenance orientale; ou ils restent dans la communion de l'Église orthodoxe et avec celle-ci ils retrouveront la pleine communion avec l'Église de Rome lorsque auront abouti les efforts accomplis par les dialogues menés à cette fin[1].

Par contre, reconstituer les Églises orientales catholiques, là où, du fait des circonstances historiques, elles ont été absorbées par l'Église orthodoxe, remet en question près de trente années de patients efforts accomplis non sans peine de part et d'autre. Plus que cela: la sincérité de la volonté de l'Église catholique de renouer la communion plénière avec l'Église orthodoxe dans l'entier respect de la singularité de celle-ci est mise en doute, car quand elle est libre de le faire l'Église catholique ne revient-elle pas à la vieille formule «uniate» dont les responsables catholiques avaient pourtant déclaré qu'elle

1. Telle aurait été déjà la position des Conférences panorthodoxes de Rhodes (1960-1964) mentionnée à Vienne à la fin de janvier dernier par des membres orthodoxes de la sous-commission sur l'uniatisme de la Commission de dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe (cf. *infra*, pp. 63 ss.). Un œcuméniste roumain, Mgr Daniel Ciobotea, nouvel évêque auxiliaire de Timişoara, estime que la sincérité du Vatican dans le dialogue de la charité dépendra de son attitude à l'égard du principe et de la pratique de l'uniatisme (cf. *România Liberă* du 4 février).

n'était pas la solution pour retrouver la communion entre nos deux Églises?[2]

Les pages qui suivent s'efforceront donc de répondre aux difficultés de principe apparues avec la situation nouvelle qui s'est créée au cours de ces derniers mois. Pour cela elles prendront en considération les dimensions théologiques de l'épineuse question des Églises orientales catholiques, de leur droit à la liberté religieuse et des implications de ce droit pour les relations entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes dont sont issues ces Églises orientales catholiques.

On tiendra donc comme postulat de départ la volonté commune de l'Église catholique et de l'Église orthodoxe de poursuivre ensemble la recherche de l'unité chrétienne et du rétablissement de la communion plénière. D'un côté comme de l'autre personne ne désire que soient remis en cause les efforts loyaux de rapprochement accomplis par chacune des parties depuis trois décennies, le dialogue théologique qui s'est développé et le dialogue de la charité qui l'a accompagné. Cette question délicate doit être, au contraire, l'occasion d'approfondir la compréhension et l'entente réciproques et de mettre en lumière l'importance des résultats atteints jusqu'à présent dans les relations entre les deux Églises.

Pour esquisser une solution de principe au problème ecclésiologique posé, les considérations qui suivent se fonderont donc sur trois textes majeurs du II[e] Concile du Vatican: la Déclaration sur la Liberté religieuse *Dignitatis humanae* (= DH), le Décret sur les Églises orientales catholiques *Orientalium Ecclesiarum* (= OE) et le Décret sur l'Œcuménisme *Unitatis Redintegratio* (= UR).

2. Voir, en particulier, ce qu'écrivait le Pape Jean-Paul II, le 14 février 1988, dans son message aux Catholiques ukrainiens à l'occasion du millénaire du baptême de la Rus' de Kiev et que nous citons plus bas (cf. note 6). Depuis lors les *Recommandations* signées le 17 janvier dernier entre les représentants de l'Église orthodoxe russe et de l'Église catholique romaine (cf. *infra*, pp. 128 ss.) spécifient que «les deux Églises ont pris la route du dialogue, profondément convaincues que ce n'est pas la méthode d'union utilisée dans le passé, mais le dialogue qui pourra aider à résoudre ensemble les problèmes qui les divisent». Elles ajoutent: «Un tel dialogue est devenu possible grâce aux nouvelles approches de la question de l'unité des chrétiens par le deuxième Concile du Vatican et par plusieurs conférences panorthodoxes».

La Déclaration sur la Liberté religieuse fonde le droit au libre exercice de la religion sur les impératifs de la conscience humaine à l'égard de la loi divine et est à la base de toute réflexion sur le salut que Dieu a donné à son peuple et, par conséquent, de toute réflexion sur la théologie de l'Église, sur l'ecclésiologie. Cette Déclaration sur la liberté religieuse prend appui sur l'encyclique *Pacem in terris* du pape Jean XXIII (1963) à laquelle elle se réfère dès le début et tout au cours du texte (DH 1, 2, 3, 6, 14, 15).

Le Décret sur les Églises orientales catholiques affirme que celles-ci ont au sein de la communion romaine les mêmes droits que les Églises occidentales (OE 3, 5) et en outre certains droits et privilèges qui leur sont propres (OE 9, 10). Il établit aussi des principes concernant la *communicatio in sacris*. Il ne légifère pourtant qu'en vue du rétablissement de la pleine communion entre les Églises d'Orient et d'Occident (OE 30).

Le Décret sur l'Œcuménisme se place dans la perspective de la recherche commune de l'unité voulue par le Seigneur pour son Église. Il reconnaît la signification ecclésiologique des Églises orientales qui se trouvent hors de la communion canonique romaine (UR 14-18, cf. UR 3), et, dans cette même recherche de l'unité et du rétablissement de la pleine communion, il indique aussi leur place aux «Orientaux fils de l'Église catholique». Les efforts œcuméniques pour l'unité chrétienne menés par l'Église catholique depuis Vatican II se sont fondés sur les principes qu'il énonce. Il importe donc de montrer aujourd'hui que la légitime requête de liberté religieuse et de reconnaissance officielle des Églises orientales catholiques en Ukraine et en Roumanie non seulement ne contredit pas ces principes, mais est au contraire exigée par eux.

***

## I. La liberté religieuse, fondement de toute ecclésiologie de communion

La reconnaissance de droit de l'Église ukrainienne catho-

lique et des autres Églises orientales catholiques suppose d'abord que soit fondé le droit à la liberté religieuse de communautés dont la *conviction de foi* est qu'elles doivent être dans la pleine communion romaine tout en gardant les caractéristiques qui leur sont propres et dont on ne peut les priver sans attenter à cette liberté, fondement de toute ecclésiologie. Pour en rendre compte, nous commencerons par examiner la déclaration DH.

1. *Les impératifs de la conscience de tout homme, indépendamment de son appartenance religieuse, et le droit à l'exercice communautaire de la religion.*

La Déclaration conciliaire DH sur la Liberté religieuse vise directement le droit des *personnes* et ne considère les communautés religieuses qu'en fonction des personnes. Il est possible pourtant d'en tirer des principes ecclésiologiques, comme on va le montrer d'un point de vue strictement théologique.

Le point de départ de la Déclaration DH est une *conception philosophique commune de la nature humaine.* Libre et raisonnable, en même temps que social, l'homme quel qu'il soit, chrétien ou non, est doué d'une conscience. En tant que personne il a droit à la liberté religieuse (DH 2). Par sa conscience il perçoit les impératifs de la loi divine (DH 3). Le texte affirme: «De par son caractère même, l'exercice de la religion consiste, en effet, avant tout en des actes intérieurs volontaires et libres par lesquels l'homme s'ordonne directement à Dieu: de tels actes ne peuvent être ni imposés ni interdits par aucun pouvoir purement humain. Mais la nature sociale de l'homme requiert elle-même qu'il exprime extérieurement ces actes internes de religion, qu'en matière religieuse il ait des échanges avec d'autres, qu'il professe sa religion sous une forme communautaire».

La Déclaration tire alors une première conclusion: «La liberté ou immunité de toute contrainte en matière religieuse qui revient aux individus doit aussi être reconnue lorsqu'ils agissent ensemble» (DH 4). Ce qui vaut pour les individus vaut pour les groupes religieux «dès lors que les justes exigences de l'ordre public ne sont pas violées». Ils ont droit à cette

immunité, à cette liberté d'exercice, à cette organisation propre, à l'enseignement et à la manifestation publique de leur foi.

Cet enseignement de Vatican II, fondé sur le droit naturel des personnes et des groupes religieux, entre dans les implications multiples de son exercice (DH 4-8). Nous n'avons pas à les inventorier ici. Il importait seulement de rappeler que le droit à l'expression sociale de la religion vaut pour tous les êtres humains — et non pour les seuls chrétiens — et doit donc *a fortiori* être respecté pour ceux-ci étant donné la nature essentiellement comunautaire du christianisme.

2. *L'enseignement de la révélation chrétienne et ses implications ecclésiologiques.*

a) La doctrine de Vatican II. — La seconde partie de DH établit le fondement de la liberté religieuse dans la révélation chrétienne (DH 9-14). Partant de la liberté de l'acte de foi fondé sur l'adoption filiale en Jésus-Christ (DH 10) le texte rappelle les multiples exemples de la vie et de la prédication du Seigneur et des apôtres qui soulignent cette liberté de l'adhésion à l'Évangile (DH 11). Il passe ensuite à l'action et l'enseignement de l'Église, suivant la voie tracée par le Christ et les apôtres, qui a toujours affirmé que «personne ne peut être amené par contrainte à la foi» (DH 12). Enfin il requiert pour l'Église la liberté indispensable à l'exercice de sa mission de salut et conclut que: «Il y a donc bon accord entre la liberté de l'Église et cette liberté religieuse qui, pour tous les hommes et toutes les communautés, doit être reconnue comme un droit et sanctionnée juridiquement» (DH 13). Un paragraphe explique ensuite le devoir de tout chrétien de se former la conscience suivant la vérité reçue du Christ (DH 14). Par mode de conclusion la Déclaration conciliaire évoque la situation présente et les régimes qui ne respectent pas la liberté religieuse, et souhaite que celle-ci fasse l'objet de garanties juridiques (DH 15).

L'exercice de la liberté religieuse tant pour le chrétien que pour la communauté chrétienne est donc appuyé sur la révélation. Il fait partie de la nature même de l'«être chrétien»,

appelé au salut, et de l'«être Église», communauté de salut. Dans le cas précis de la revendication du droit à la liberté religieuse de la part d'une communauté ecclésiale à l'égard d'une autre communauté ecclésiale, — comme c'est le cas des Églises orientales catholiques d'Ukraine ou de Roumanie à l'égard des Églises orthodoxes de ces pays — il y a lieu d'examiner de plus près les fondements proprement ecclésiologiques de la liberté religieuse.

b) La liberté religieuse entre chrétiens et entre Églises: la liberté dans le Saint-Esprit. — Le Décret sur la liberté religieuse de Vatican II pose les bases de la liberté religieuse en général. Il ne prend pas en considération le fondement scripturaire de la liberté dont doit jouir chaque chrétien dans sa relation à un autre frère chrétien ni la liberté d'une communauté chrétienne à l'égard d'une autre. Or le concept de liberté spirituelle est essentiel à l'ecclésiologie de communion.

Avec le baptême du Christ et la Pâque du Seigneur l'événement de Pentecôte est l'acte de fondation de l'Église. La descente de l'Esprit réalise la promesse du Père (Act. 1,4: cf. Jn 16,13). Sous forme d'un violent coup de vent et de langues de feu se posant sur chacun des disciples le don soudain de l'Esprit est à la fois personnel et communautaire. Il transforme chacun de ceux qui le reçoivent et en même temps il crée la communauté nouvelle eschatologique qui est communion dans le Saint-Esprit (cf. II Cor. 13,13). La prophétie de Joël se réalise: «Il arrivera dans les derniers jours, dit Dieu, que je répandrai de mon Esprit sur toute chair, vos fils et vos filles seront prophètes» (Act. 2,17a; cf. 2,18; Jl 3,1 ss.). Le souhait de Moïse est réalisé: «Puisse tout le peuple du Seigneur être prophète!» (Nb 11,29).

Le signe de la présence de l'Esprit au sein de la communauté est d'abord la liberté. L'Esprit qui a été donné n'est pas «un esprit qui rend esclave» mais «un Esprit qui fait de vous des fils adoptifs et par lequel nous crions Abba, Père» (Rm 8,14-15).

Cette liberté se manifeste en premier lieu à l'égard de la servitude de la Loi et du péché (cf. Rm 8,1 ss.); elle permet d'entendre les Écritures jusque là voilées et d'être ministres de l'al-

liance nouvelle, «car le Seigneur est l'Esprit et là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté» (II Cor. 3,17). Toute l'épître aux Galates a pour objet d'affirmer la liberté du chrétien: liberté à l'égard de la Loi, mais aussi liberté à l'égard des frères qui voudraient imposer cette Loi ou des normes quelconques qui entraveraient la vie nouvelle dans le Saint-Esprit.

On retiendra, en particulier, les chapitres 4 et 5 de cette épître. En Gal. 4,31 Paul conclut: «Ainsi donc, frères, nous ne sommes pas les enfants d'une esclave, mais ceux de la femme libre». Or la femme libre, c'est l'alliance nouvelle, la Jérusalem d'en-haut (4,22. 26). Cette liberté, ainsi qu'il l'explique au chapitre 5, c'est la conduite de l'Esprit (5,18) qui produit son fruit dans l'amour, la joie, la paix, etc. (5,22-23).

Cette liberté donnée par l'Esprit et les fruits qu'elle produit sont présentés en I Cor. 14 comme construisant la communauté chrétienne, l'Église (cf. 14,1 ss.). L'amour est la référence dernière de la vie ecclésiale (cf. I Cor. 13-14,1). Langues et prophéties (cf. Act. 2) sont au service de cette édification de la communauté ecclésiale dans l'amour (cf. I Cor. 14,2 ss. 39).

Ainsi toute la vie à l'intérieur de la communauté chrétienne est-elle inconcevable sans la liberté qui permet à l'Esprit d'agir, de laisser s'épanouir le charisme de chacun, de produire ses fruits et de manifester l'amour comme critère de la vie fraternelle. La communauté nouvelle, parce qu'elle est créée par l'Esprit du Seigneur présent en elle, est une communauté de liberté et non de contrainte. La liberté est le présupposé de toute ecclésiologie telle qu'elle ressort en particulier du récit de la Pentecôte dans les Actes et des affirmations majeures des épîtres pauliniennes. L'ecclésiologie de communion (cf. Act. 2,42 ss.) suppose des relations de liberté à l'intérieur de la communauté chrétienne et, plus tard, entre les communautés chrétiennes.

La liberté doit exister et être préservée entre les communautés chrétiennes, entre les Églises, dans des relations de pleine communion. C'est ce qui ressort aussi de la même épître aux Galates et d'Act. 15. En effet pour Paul il ne s'agit pas seulement de préserver la liberté de chacun des chrétiens qui venus du paganisme ont été amenés par lui à la foi au Christ, mais

bien de la liberté de la communauté qu'ils forment (les Églises pauliniennes de Galatie et avant elles l'Église hellénistique d'Antioche). Ainsi faut-il comprendre Gal. 2,11: certaines personnes «de l'entourage de Jacques» (cf. Act. 15,1: «Certaines gens descendus de Judée»), c'est-à-dire des chrétiens juifs, responsables dans l'Église mère de Jérusalem où Jacques était le chef, voulaient imposer comme normes appartenant à la révélation et donc au salut, soit la ségrégation entre judéo-chrétiens et pagano-chrétiens pour les repas (et, peut-être, pour l'Eucharistie), soit la circoncision comme marque de l'appartenance à l'unique peuple de Dieu. Dans un cas comme dans l'autre c'était la communion entre les Églises qui était en jeu. Paul s'y oppose fermement à Antioche d'abord, à Jérusalem ensuite, en Galatie enfin. Dans la pleine communion les Églises doivent jouir de la même liberté en Christ, en tant que «nouvelle création» (Gal. 6,16). Entre les Églises comme à l'intérieur de chaque Église les relations de liberté spirituelle et de non-contrainte de la part des chrétiens les uns à l'égard des autres sont le signe de la présence de l'Esprit qui crée la communion.

Comme les Églises pauliniennes, les Églises orientales catholiques doivent pouvoir jouir de la liberté dans le Saint-Esprit en développant leur charisme propre quelque dérangeant qu'il puisse être tant pour les Églises orthodoxes dont elles sont issues que pour les Catholiques latins qui doivent encore apprendre à les respecter pleinement. Cela ne signifie pas avaliser les événements du passé qui ont donné naissance à ces Églises, mais reconnaître leur droit à l'existence au sein de la Communion catholique romaine tant que la pleine communion n'aura pas été rétablie entre Rome et l'Église orthodoxe.



## II. La position ecclésiologique des Églises orientales catholiques, en particulier de celles d'Ukraine et de Roumanie

### 1. *Situation historique des Églises orientales catholiques.*

Selon les principes de l'Église catholique les Églises orien-

tales en pleine communion avec elle, c'est-à-dire les Églises orientales catholiques (appelées aussi unies ou «uniates»), ont un statut propre qui a fait l'objet d'un décret du IIe Concile du Vatican, le Décret *Ecclesiarum Orientalium* (OE). Le but de ce décret *n'était pas* de favoriser le prosélytisme des Orientaux catholiques aux dépens des Églises orthodoxes; en effet, une telle idée était contraire au Concile de Vatican II. La volonté du Concile était de reconnaître à ces Églises un statut ecclésial à part entière à l'intérieur de la communion catholique romaine et d'en tirer certaines conséquences pratiques.

Quoi que l'on pense de l'origine des Églises orientales catholiques (origine parfois fort différente d'une communauté orientale à l'autre), on doit prendre acte de ce que durant des siècles ces Églises ont souffert d'une situation ecclésiologique incertaine à l'intérieur même de la communion catholique. Séparées de l'Église orthodoxe dont elles étaient issues, elles ont été considérées trop souvent par les Latins comme des Églises marginales presque submergées dans l'océan de la tradition chrétienne occidentale au milieu de laquelle elles se sentaient perdues.

Elles ont ainsi été obligées d'affirmer leur identité à la fois par rapport à leurs frères orthodoxes pour justifier la communion romaine dans laquelle elles étaient entrées, mais aussi par rapport à leurs frères catholiques latins qui admettaient difficilement leur particularisme spirituel, liturgique, canonique, théologique.

Plusieurs papes ont pris position pour défendre leurs droits et privilèges (parmi lesquels citons Léon XIII [1878-1903] et Pie XI [1922-1939]), mais ce n'est qu'avec le décret OE de Vatican II (21 novembre 1964) qu'elles sont parvenues en principe à une reconnaissance véritable de la part de leurs frères de l'Église latine. Le décret promulgué par Vatican II leur tenait très à cœur, malgré les problèmes qu'il pouvait soulever au plan œcuménique. Pour la première fois, en effet, un concile de l'Église catholique tout entière leur reconnaissait un statut ecclésial et défendait leur identité particulière au sein de la communion romaine. On notera, cependant, que même vingt-cinq ans après la promulgation d'OE toutes les Églises

orientales catholiques ne jouissent pas toujours et partout des droits que Vatican II leur a reconnus au sein de la communion romaine[3].

2. *Nature particulière des Églises orientales catholiques.*

A. Par rapport aux Églises d'Occident dans la communion catholique les Églises d'Orient unies à Rome sont sur un pied d'égalité avec les Églises latines. Selon OE 3 cela implique que:

a) Dans la communion catholique toutes les Églises d'Orient et d'Occident «sont également confiées au gouvernement pastoral (*pastorali gubernio concreduntur*) du Pontife romain qui, par volonté divine, succède à saint Pierre dans la primauté sur l'Église universelle».

b) Toutes les Églises d'Orient et d'Occident «sont égales en dignité» (*pari pollent dignitate*) quant à leur rite;

c) Toutes «jouissent des mêmes droits (*iisdem fruuntur iuribus*) et sont tenues par les mêmes obligations».

B. Dans cette égalité ecclésiologique ces Églises catholiques orientales se distinguent:

a) par la diversité de leurs rites: liturgie, discipline ecclésiastique, patrimoine spirituel (OE 3, 5 et 6);

b) par leur organisation ecclésiastique et hiérarchique propre, parfois les unes et les autres sur le même territoire ou sur le territoire des Églises latines (OE 4).

c) par l'institution patriarcale: «Par patriarche oriental on entend un évêque qui a juridiction sur tous les évêques, y compris les métropolites, sur le clergé et les fidèles de son territoire ou de son rite, selon les normes du droit et restant sauve la primauté du Pontife romain» (OE 7).

3. Voir, par exemple, la situation des Ukrainiens catholiques en Pologne dans *Irénikon* LXII (1989), pp. 407-421. Le pape Jean-Paul II, en tant qu'ancien archevêque de Cracovie, connaît bien le problème et a tenté d'y porter remède par la nomination d'un évêque ukrainien catholique, auxiliaire du cardinal primat. Toutefois l'Église ukrainienne catholique en Pologne n'est pas reconnue comme telle.

— Avec leur synode les patriarches constituent l'instance supérieure pour toutes les affaires du patriarcat (OE 9).

— Les patriarches sont tous égaux entre eux, restant sauve la préséance d'honneur (OE 8).

— Aux patriarches des Églises orientales est dû un honneur particulier. Vatican II décide que leurs droits et privilèges doivent être restaurés (OE 9)[4].

— Les patriarches avec leurs synodes peuvent instituer de nouvelles éparchies (OE 9).

— Ce qui est dit des patriarches vaut des «archevêques majeurs» (OE 10), par conséquent de l'archevêque majeur de Lvov pour les Ukrainiens catholiques.

d) par une certaine *communicatio in sacris*. Les principes de la *communicatio in sacris* avec les Orthodoxes restent inchangés (interdite s'il y a: atteinte à l'unité de l'Église, adhésion formelle à l'erreur, danger d'égarement dans la foi, de scandale ou d'indifférentisme); mais dans la pratique pastorale «afin de promouvoir de plus en plus l'union avec les Églises orientales séparées de nous» elle peut être pratiquée pour la pénitence, l'Eucharistie et l'onction des malades (OE 26-27), dans les choses et lieux sacrés (OE 28). Cette réglementation est confiée aux évêques locaux en accord éventuellement avec

4. Remarquons que le Décret du concile de Florence de 1439 disait. «*tous* leurs privilèges et droits» (COD³ 1973, p. 528; DS 1308). Le mot «tous» avait été ajouté en dernière minute et les Latins y avaient consenti (cf. Actes Grecs, pp. 457-458. Sur cette question des privilèges des patriarches et sur l'ambiguïté du passage de la bulle d'union concernant la primauté romaine, voir notre contribution *Uniformité et pluralisme: les ecclésiologies en présence*, dans *Christian Unity · 550 Years since the Council of Ferrara-Florence (1439-1489). Disappointments, Tensions, Perspectives.* Actes du colloque de Ferrare-Florence de septembre 1989, à paraître en 1990; cf. aussi J. Gill, *Personalities of the Council of Florence*, Oxford, 1964, pp. 278 ss.). Dans EO 9 il s'agit des droits et privilèges des patriarches, et donc de leurs synodes patriarcaux et de leurs Églises. Cette affirmation sur les droits particuliers des Églises patriarcales n'est, apparemment, guère cohérente avec celle de OE 3 qui affirme que toutes les Églises orientales ou occidentales ont les mêmes droits et les mêmes obligations (en effet, ces droits ne se restreignent pas à la prédication de l'Évangile, explicitement spécifiée dans le passage, et pourtant chichement reconnue dans le concret à certaines Églises comme celles du Malabar). On retrouve apparemment une ambiguïté similaire à celle relevée pour le Concile de Florence.

les hiérarques des Églises séparées (*si casus ferat, auditis etiam hierarchis Ecclesiarum seiunctarum*) (OE 29).

3. *Le statut des Églises orientales catholiques et l'unité chrétienne.*

a) Les paragraphes concernant la *communicatio in sacris* (OE 26-29) visaient à favoriser l'unité chrétienne. En fait, il s'agit d'une arme à double tranchant qui dans certains cas favorise, en effet, l'unité, mais dans d'autres peut être considérée par les Orthodoxes comme un instrument de prosélytisme peu loyal, c'est pourquoi l'entente préalable avec les hiérarques orthodoxes n'est pas seulement désirable, elle est indispensable.

b) Les Églises orientales catholiques ont un rôle spécial pour promouvoir l'unité des chrétiens «selon les principes du Décret sur l'œcuménisme» (OE 24), ce qui peut s'entendre soit du chapitre I du Décret UR, soit plutôt des deux premiers chapitres (principes, exercice de l'œcuménisme), puisque les exemples donnés se retrouvent dans le chap. II de UR.

c) Le Concile de Vatican II déclare formellement à la fin de ce décret:

«Toutes ces dispositions du droit (*omnes iuris dispositiones*) sont prises en fonction des circonstances présentes, jusqu'à ce que l'Église catholique et les Églises orientales séparées s'unissent dans la plénitude de la communion» (OE 30). On doit donc en conclure qu'elles ont un caractère provisoire (*usquedum*) et que lorsque la pleine communion sera rétablie de nouvelles normes juridiques seront élaborées. Cela doit s'entendre en particulier des droits et privilèges des patriarches et archevêques majeurs et de leurs synodes, puisque ce sont les questions traitées par OE qui touchent le plus formellement au droit (hormis la *communicatio in sacris* dont les normes seraient alors sans objet).

Dans l'enseignement ecclésiologique et canonique de Vatican II dans le Décret sur les Églises orientales catholiques on relève donc deux séries de trois affirmations:

Trois affirmations, d'abord, fondent le statut des Églises orientales catholiques sur le même niveau de communion ec-

clésiale que les Églises d'Occident: 1° Les Églises orientales catholiques jouissent de la pleine communion avec l'Église de Rome et avec l'ensemble de l'Église catholique. — 2° Entre elles et les Églises latines il y a une situation de parité dans la communion et la vie ecclésiale: mêmes droits et mêmes obligations. — 3° En particulier, toutes ces Églises sont également «confiées au gouvernement pastoral du Pontife romain».

Viennent ensuite trois affirmations qui soulignent la singularité des ces Églises: 1° Elles ont un rite et une tradition ecclésiale propres qui doivent être préservés et valorisés. — 2° Elles peuvent avoir une discipline spéciale concernant la *communicatio in sacris* avec les Orthodoxes. — 3° Leurs patriarches ou archevêques majeurs (et les Églises dont ils sont les pasteurs) ont des droits et privilèges singuliers qui doivent être éventuellement restaurés s'ils n'ont pas été respectés.

Ces deux séries d'affirmations font ressortir la situation ambivalente des Églises orientales catholiques, identiques aux autres Églises de la communion catholique romaine, tout en étant différentes. D'un côté, on affirme donc qu'elles ont une ecclésiologie de communion identique à celle des Églises d'Occident. De l'autre, on reconnaît et on souligne que leur position est différente et qu'elle doit être respectée et éventuellement restaurée dans sa singularité. Il y a là une ambiguïté héritée des siècles passés[5].

Pour terminer avec le Décret sur les Églises orientales catholiques — et c'est bien là la pointe de tout ce document — on soulignera que dans leur ensemble les dispositions de OE sont

5. À Florence cette ambiguïté a été acceptée pour parvenir à l'union. C'était un calcul malheureux, car on peut se demander si l'on peut construire la pleine communion sur une équivoque. Il est vrai que presque dès les origines les relations entre Rome et l'Orient ont toujours été de ce type (cf. W. de Vries, *Orient et Occident*. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles œcuméniques, Paris, 1974, pour les sept premiers conciles). Il reste que tant qu'on n'aura pas franchement reconnu l'autonomie des Églises d'Orient comme elle existait au premier millénaire et telle que l'a sanctionnée, par exemple, le can. 1 du Concile de Ste-Sophie de 879-880, on construira sur des bases fragiles. Mais, dans le même temps, on ne peut pas reprocher aux Églises unies à Rome sur les bases du Décret *Laetentur Caeli* de Florence de tenir à la pleine communion avec l'Église catholique puisqu'il s'agit pour elles d'une question de foi.

*provisoires* dans l'attente du rétablissement de la pleine communion avec les Églises orthodoxes qui créera une situation entièrement nouvelle. Toutefois, indépendamment du rétablissement plénier de la communion entre les Églises catholique et ortodoxe, la liberté religieuse des communautés qui désirent vivre en pleine communion avec l'Église catholique est un droit qui doit être respecté non seulement en tant que droit humain, mais bien comme donnée ecclésiologique fondamentale.

* * *

## III. La reconnaissance des Églises orientales catholiques dans le cadre de la recherche de l'unité chrétienne et du rétablissement de la pleine communion entre les Églises catholique romaine et orthodoxes russe et roumaine

Le droit à l'existence ecclésiale et à la reconnaissance légale des Églises orientales catholiques ayant été établi d'après la Déclaration DH et le Décret EO, il faut montrer maintenant comment ces principes et la situation que crée leur mise en application ne contredisent pas le Décret sur l'Œcuménisme de Vatican II et ne doivent pas mettre en question les relations fraternelles qui se sont développées entre l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe. En effet, le Décret sur l'Œcuménisme a fait naître une attitude nouvelle de l'Église catholique à l'égard des autres chrétiens et surtout à l'égard des Églises orthodoxes. Depuis Vatican II Rome avait noué avec le patriarcat de Moscou, en particulier, des relations privilégiées. L'attitude nouvelle de l'Église catholique à l'égard des autres Églises est fondée sur des principes doctrinaux énoncés dans le Décret sur l'Œcuménisme UR.

Dans ce qui suit, cependant, on ne cherchera pas à expliciter tout ce que l'on peut tirer d'UR pour esquisser une théologie de la communion avec les Églises orthodoxes. On montrera seulement que la reconnaissance officielle et publique de l'Église ukrainienne catholique et des autres Églises orientales

unies ne contredit pas les principes énoncés dans UR, soit à l'égard de l'œcuménisme en général, soit plus spécialement à l'égard des Églises orthodoxes. L'Église catholique considère, en effet, celles-ci comme des «Églises sœurs».

1° *Pour les Catholiques comme pour les Orthodoxes l'œcuménisme est une démarche de foi.* — On a indiqué plus haut la nature transitoire et apparemment contradictoire des Églises orientales catholiques en attendant que la pleine communion soit rétablie entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe. Il faut bien percevoir, toutefois, que l'exigence de la reconnaissance du droit des Églises orientales catholiques est motivée, en définitive, par une question de foi: le Seigneur a confié à l'apôtre Pierre et à ses successeurs les évêques de Rome une mission unique pour l'édification de l'ensemble de l'Église (cf. UR 2). L'adhésion de foi à cette doctrine (et non l'acceptation d'un simple *theologoumenon*) oblige les chrétiens qui la professent et les communautés auxquelles ils appartiennent à vivre en pleine communion avec l'Église de Rome et son évêque.

Toutefois l'existence et la reconnaissance légale des Églises orientales catholiques ne doivent nullement mettre en question les principes qui du côté catholique et du côté orthodoxe ont conduit à une recherche loyale de la pleine communion entre nos deux Églises, pleine communion qui manifestera un jour l'unité que le Seigneur veut pour tous les siens. Car, malgré les progrès spectaculaires accomplis depuis Vatican II dans les relations fraternelles entre nos Églises, celles-ci restent encore séparées et ne forment pas visiblement une unique Église, mais bien deux «communions» ... qui ne sont pas en communion totale. Certes, il existe entre elles des liens profonds de communion qui se développent continuellement et qui ont permis en certaines déclarations importantes de parler légitimement d'«Églises sœurs», mais une telle fraternité doit atteindre à la pleine communion pour répondre à la volonté du Christ pour les siens (cf. Jn 17,21). Les liens profonds de communion que nous avons reconnus entre nous, de part et d'autre, sont d'abord, malgré les divergences subsistantes, des liens de foi (sainte Écriture, Tradition apostolique, définitions dogmatiques des

conciles et enseignement des Pères). Ce sont eux qui fondent les relations entre nos Églises.

La reconnaissance du droit des Églises orientales catholiques doit donc nous conduire ensemble à un effort nouveau de réflexion en vue du rétablissement de la pleine communion entre nous. C'est bien justement la foi commune qui déjà nous unit qui nous pousse à rechercher l'unité que le Seigneur a voulue pour son Église et, dans la fidélité à cette foi que les uns et les autres nous avons reçue dans nos Églises, à entreprendre des cheminements nouveaux en vue du rétablissement de la pleine communion.

À une telle recherche nous a invités aussi le Pape Jean-Paul II lui-même quand il a écrit aux Ukrainiens catholiques le 14 février 1988, à l'occasion de la célébration du Millénaire du baptême de la Rus': «Aujourd'hui, en nous appuyant sur une réflexion théologique renouvelée et approfondie, mais aussi sur la reprise du dialogue entre Catholiques et Orthodoxes, *nous recherchons des voies nouvelles* qui mènent vers le but espéré»[6].

2° *L'œcuménisme suppose notre commune volonté de retrouver la pleine communion dans le respect des convictions des uns et des autres.* — Il va de soi que les voies nouvelles suggérées par Jean-Paul II supposent, par ailleurs, que de part et d'autre, on cherche vraiment à retrouver la pleine communion entre nos Églises, et non une simple coexistence. Cela exige

6. Voici le contexte dans lequel cette phrase est écrite: Après avoir évoqué l'Union de Brest de 1596 qui «dans l'intention de ceux qui ont travaillé pour elle (...) n'était dirigée contre personne» et «les autres tentatives» qui «ont eu parfois pour conséquence, ni prévue ni désirée, d'introduire de nouveaux déchirements à l'intérieur de la communauté chrétienne», il poursuivait par la phrase que nous citons: «aujourd'hui, en nous appuyant sur une réflexion théologiques renouvelée et approfondie, mais aussi sur la reprise du dialogue entre Catholiques et Orthodoxes, nous recherchons des voies nouvelles qui mènent vers le but espéré». Néanmoins il ajoutait, en même temps: «Toutefois, les communautés de fidèles, constituées lors des tentatives évoquées et qui ont maintenu pendant des siècles leur communion avec le Siège romain, obéissant à une impulsion profonde de leur conscience, ont évidemment droit à la solidarité de la communauté catholique et spécialement de l'évêque de Rome» (Message publié dans *L'Osservatore Romano* du 19 avril 1988, texte dans *DC* du 15 mai 1988; cf. *Irénikon*, LXI (1988), pp. 263 s.).

que chacune des parties agisse selon ses propres convictions de foi et dans le plein respect de celles des autres. Seule cette attitude peut engendrer et approfondir, en effet, la confiance réciproque indispensable à tout dialogue et à toute démarche commune en vue du rétablissement de la pleine communion entre nous. Par ailleurs, le Décret sur l'Œcuménisme de Vatican II (UR), norme pour les Catholiques de la recherche de l'unité avec l'Église orthodoxe, a déjà tracé certaines de ces voies qu'il est utile de méditer en ce moment difficile des relations entre nos Églises. Nous indiquerons donc ici comment la reconnaissance des Églises orientales catholiques ne contredit pas les points essentiels d'UR.

3° *Points essentiels du Décret sur l'Œcuménisme à l'égard des Églises orthodoxes.* — Le Décret UR se fonde sur l'idée que malgré les divisions séculaires entre les chrétiens et entre leurs Églises et communautés il subsiste entre eux une certaine communion par la foi, le baptême, les sacrements et de «multiples éléments qui proviennent du Christ et qui mènent à lui et appartiennent de droit à l'unique Église du Christ» (UR 3).

Toutefois à l'égard des Églises orthodoxes UR va beaucoup plus loin. Il consacre toute la première partie de son chapitre III (UR 14-18) à décrire du point de vue catholique la situation des Églises orthodoxes et les bases de leur relations avec l'Église catholique. Il est très important de bien voir que cette description très positive des Églises orthodoxes est un acquis qui reste, quelles que puissent être les difficultés soulevées à un moment donné, comme ce peut être le cas pour l'Église orthodoxe du Patriarcat de Moscou ou du Patriarcat de Bucarest, avec la reconnaissance de l'Église orientale catholique en Ukraine ou en Roumanie. Ce que Vatican II a décrété en la matière demeure en toute hypothèse. En voici les points essentiels:

A. — UR 14. Le Décret commence par reconnaître que: «Pendant plusieurs siècles les Églises d'Orient et d'Occident suivirent chacune leur propre voie, unies cependant par la communion dans la foi et la vie sacramentelle, le Siège romain intervenant d'un commun accord, lorsque surgissaient entre

elles des différends en matière de foi ou de discipline». Telle est la conviction catholique sur le rôle du Siège de Rome. Mais le texte affirme dans le même mouvement la diversité d'origine et de cheminement historique des Églises d'Orient d'avec celles d'Occident qui pourtant préservaient entre elles la communions dans la foi et les sacrements. Ces relations fraternelles (Églises sœurs) sont fondées dans une «communion de foi et de charité».

Cette origine apostolique diversifiée a créé «depuis les origines mêmes de l'Église» des manières différentes d'expliquer l'unique héritage. Des incompréhensions ont pu en découler qui avec d'autres motifs et surtout par le manque de charité (contraire, donc, à la nature même de la communion) ont mené aux séparations qui durent jusqu'aujourd'hui.

Considérant cette origine et ce cheminement différents des Églises d'Orient le dernier alinéa conclut:

«C'est pourquoi le concile exhorte tout le monde, surtout ceux qui se proposent de travailler à l'établissement (*instaurationem*) de la pleine communion souhaitée entre les Églises orientales et l'Église catholique, à bien considérer cette condition particulière des Églises d'Orient, à l'époque de leur naissance et de leur croissance, et la nature des relations qui étaient en vigueur entre elles et le Siège romain avant la scission, et à se former sur tous ces points un jugement équitable».

L'invitation a bien considérer la nature particulière des relations entre les Églises d'Orient et Rome avant la séparation implique ceci: les conditions du rétablissement de la pleine communion entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe doivent tenir compte de ce que les relations entre les Églises d'Orient et le Siège de Rome n'étaient pas indentiques, au premier millénaire, à celles qui existaient dans le même temps entre Rome et les Églises d'Occident.

On en tirera donc deux conclusions:

1. Les Églises orientales catholiques, en général (et les Églises catholiques ukrainienne et roumaine, en particulier) ont, du fait de circonstances historiques, des relations spéciales avec le Siège de Rome. Elles sont en pleine communion avec

lui et leur statut doit être respecté, quoi que l'on puisse penser des faits historiques qui ont conduit à cette pleine communion.

2. Mais ce statut qui leur est propre (et dont OE a indiqué qu'il était provisoire, jusqu'à ce que soit retrouvée la pleine communion avec les Églises orthodoxes), n'est pas proposé par l'Église catholique comme le modèle qui doive servir au rétablissement de la pleine communion avec les Églises orthodoxes. Ce modèle devra être trouvé ensemble, en tenant compte de la situation réelle à l'époque où les Églises n'étaient pas séparées.

B. — UR 15. Ce paragraphe apporte un complément important à la considération historique développée dans UR 14. Il esquisse une ecclésiologie eucharistique qui contient des affirmations très fortes concernant les Églises d'Orient même si elles ne sont pas dans la pleine communion romaine et, en particulier, à l'égard des Églises orthodoxes qui sont les premières visées dans ce texte.

a) Il affirme, en particulier, que par la célébration eucharistique des Églises orthodoxes «les fidèles, unis à l'évêque, trouvent accès auprès de Dieu le Père par son Fils, Verbe incarné, mort et glorifié, dans l'effusion du Saint-Esprit. Ils entrent de la sorte en communion avec la Très Sainte Trinité et deviennent 'participants de la nature divine' (2 Pt 1,4)». Et il conclut ce premier alinéa par la déduction: «Ainsi donc, par la célébration de l'Eucharistie du Seigneur dans ces Églises particulières, l'Église de Dieu s'édifie et grandit, la communion entre elles se manifestant par la concélébration».

b) Dans un autre alinea, UR 15 reconnaît dans ces Églises la succession apostolique et donc surtout le sacerdoce et l'Eucharistie (ce qui fonde ecclésiologiquement les affirmations précédentes), et estime qu'à certaines conditions la *communicatio in sacris* avec elles «est non seulement possible, mais même recommandable» (*non solum possibilis est sed etiam suadetur*).

Ce passage très important doit être bien compris. D'une part, il révèle le fondement sacramentel de la communion qui, malgré les séparations, subsiste entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe. De l'autre, il envisage et même recom-

mande la *communicatio in sacris* entre Catholiques et Orthodoxes (c'est-à-dire des actes cultuels et sacramentels communs) dans des circonstances particulières favorables. On en tirera donc trois conclusions:

1. Il existe un lien ecclésiologique extrêmement profond entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe qui doit être mis à profit en vue du rétablissement de la pleine communion entre nos Églises.

2. Mais ce lien extrêmement profond ne permet pas toutefois de faire *comme si* la pleine communion existait en fait de manière parfaite entre nos Églises qui, hélas! demeurent séparées non seulement pour des raisons canoniques mais pour des questions doctrinales qui doivent encore être résolues car la foi y est engagée.

3. Pour cette raison, tout en reconnaissant la grande proximité existant entre les Églises orthodoxe et catholique, et par conséquent aussi et de manière toute spéciale celle du Patriarcat de Moscou ou de Bucarest et celle des Catholiques orientaux ukrainiens ou roumains, tant par l'histoire commune que par la foi et la vie sacramentelle, l'adhésion de l'Église ukrainienne ou roumaine catholique à la pleine communion romaine la met dans une condition ecclésiologique particulière qui est celle de la pleine communion avec l'Église catholique. Ceci n'est pas le cas de l'Église des Patriarcats de Moscou ou de Bucarest, malgré les bonnes relations qu'elles ont développées avec Rome depuis Vatican II. Il s'agit donc de deux situations ecclésiologiquement différentes.

4. Il reste que UR 15 recommande la *communicatio in sacris* en certaines circonstances particulières (que OE 26 et 27 ne faisait que tolérer avec grande circonspection). C'est pour saisir l'occasion ainsi offerte par UR 15 et lui assurer la réciprocité que pendant plus de quinze ans le Patriarcat de Moscou a admis officiellement les Catholiques orientaux ou latins aux sacrements (1969-1986), malgré l'opposition de nombre d'Églises orthodoxes.

Une telle disposition prise par les autorités supérieures des deux Églises concernées existe aussi entre les Syriens orthodoxes et les Catholiques. Dans la situation concrète des Égli-

ses catholiques orientales d'Ukraine et de Roumanie elle pouvait apparaître comme une solution sage. Sans impliquer la «double appartenance ecclésiale», difficile à justifier théologiquement, elle aurait dû permettre l'entente fraternelle fondée sur le souci pastoral bien entendu, excluant tout prosélytisme mais reconnaissant, malgré les blessures réciproques d'un passé encore récent, le statut d'Églises sœurs en communion presque complète. Il semble, malheureusement, que pour le moment les blessures ne soient pas encore suffisamment cicatrisées pour permettre la mise en œuvre de ces dispositions qui dans l'intention d'UR 15 devraient être une étape préparatoire au recouvrement de la communion complète dans le plein respect réciproque des droits des Églises concernées.

En toute hypothèse, il faut répéter encore une fois que la reconnaissance de la pleine communion existant entre Rome et les Orientaux catholiques ne veut pas dire que pour retrouver la pleine communion entre nous, nous devons prendre modèle sur les formes extérieures passées ou présentes de l'union entre ces Églises orientales catholiques et Rome. Non, les solutions de l'avenir sont ailleurs. Cette reconnaissance signifie donc seulement que, malgré les liens de très grande proximité spirituelle subsistant du fait de tout ce que nous avons en commun avec les Orthodoxes pour la foi et les sacrements, la pleine communion entre ceux-ci et nous n'existe pas encore, alors qu'elle existe entre les Orientaux catholiques ukrainiens ou roumains et l'ensemble de l'Église catholique romaine.

C. — UR 16. *Discipline particulière des Orientaux.* Ce que OE a affirmé du droit des Orientaux catholiques à avoir leur discipline propre, UR le proclame aussi des Orthodoxes. Ceci vaut pour le passé, pour le présent et pour l'avenir.

a) L'intérêt du texte est, d'abord, d'affirmer, dans la ligne d'UR 14, que «depuis les origines les Églises d'Orient ont suivi une discipline propre sanctionnée par les saints Pères et les conciles œcuméniques».

b) Vatican II utilise ensuite une tournure solennelle pour dire que: «Le concile déclare, pour enlever tout doute possible (*ad omne dubium tollendum*) que les Églises d'Orient, conscientes de la nécessaire unité de toute l'Église, ont la faculté de se

régir selon leurs disciplines propres». Les termes «conscientes de la nécessaire unité de toute l'Église» sont un rappel de ce que la discipline propre ne peut être contraire à l'unité. Cela ne signifie pas que le souci de l'unité impose quelque forme que ce soit d'uniformité. Mais ce qui compte dans la perspective d'UR est de ne pas compromettre la pleine communion de foi et de sacrements telle qu'elle a existé avant la séparation.

Ainsi dans le cas des Églises orientales catholiques ukrainienne ou roumaine, le point de vue canonique de l'Église orthodoxe à Moscou ou à Bucarest ne peut pas compromettre l'unité existant de fait et de droit par la pleine communion entre ces Églises orientales unies et l'Église catholique romaine. Le Décret UR reconnaît, en effet, solennellement que, lorsque sera rétablie la communion plénière entre nous, les Patriarcats de Moscou et de Bucarest (ainsi que toutes les Églises orthodoxes) devront conserver leur droit canonique propre. Toutefois ce droit propre n'autorise pas à mettre en question ce que l'Église catholique considère comme appartenant à l'unité, c'est-à-dire le droit des Églises orientales unies à vivre publiquement dans la pleine communion de l'Église de Rome.

D. — UR 17. *Diversité théologique; les Orientaux catholiques.* — De la première partie du chapitre III d'UR, le dernier paragraphe avant la conclusion traite deux points différents: Le respect de la diversité théologique; les Orientaux catholiques.

a) Le respect de la diversité théologique et ses implications. La référence, une fois encore mais sous un autre aspect, est, outre la sainte Écriture, la Tradition vivante des apôtres (*viva apostolica traditione*). Elle aussi suppose des accentuations doctrinales différentes au sein de l'unité dans la même foi. Toutefois l'identité du contenu de la foi, sous la légitime et parfois nécessaire variété des formulations, est le présupposé de base sur lequel on ne peut transiger.

Ceci a encore pour les Églises orientales catholiques les mêmes implications que celles relevées précédemment: dans la mesure où leur appartenance à la communion catholique romaine est une question de foi en matière d'ecclésiologie, elles

doivent absolument être respectée. Il ne s'agit plus dès lors de légitime diversité dans l'expression doctrinale, mais d'opposition. UR 17 reconnaît implicitement, en effet, que si, le plus souvent, il s'agit d'une diversité légitime entre l'Orient et l'Occident, il existe pourtant des cas d'*opposition* dans les formulations doctrinales (potius inter se compleri dicendae sint *quam opponi*). Tel est bien ce qui apparaît concernant la nécessité de la pleine communion avec l'évêque de Rome, successeur de Pierre. Il y a sur ce point, hélas! opposition entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe. Nous ne disons pas que cette opposition est insurmontable et de tout cœur nous espérons que la grâce du Saint-Esprit nous permettra de la résoudre un jour prochain; pour le moment, toutefois, la définition dogmatique de Vatican I constitue entre l'Église orthodoxe et l'Église catholique une opposition qui n'a pu encore être résolue.

b) Les Orientaux catholiques. Le concile, avant de conclure au sujet des relations avec les Églises orthodoxes, a voulu rendre grâce à Dieu de la pleine communion qui existe déjà dans l'Église catholique avec de nombreux Orientaux. Il incite ceux-ci à vivre davantage de leur patrimoine propre et il en profite pour réaffirmer solennellement que ce patrimoine «fait pleinement partie de la catholicité et de l'apostolicité de l'Église». On relèvera donc que Vatican II dans le décret même concernant l'œcuménisme a voulu «rendre grâce à Dieu» pour la pleine communion existant avec ces Orientaux catholiques. Il est évident que cela s'applique aussi aux Ukrainiens et aux Roumains unis. Quelles que soient les vicissitudes du passé, le don de la pleine communion dans l'unité est chose si grande qu'elle fait partie de l'action de grâces que l'Église rend à Dieu.

*Du Décret sur l'œcuménisme de Vatican II on tirera donc trois conclusions:*

1. Promulgué il y a plus de vingt-cinq ans (21 novembre 1964) ce texte a apporté une considération radicalement nouvelle non seulement de tous les chrétiens par rapport à l'Église catholique, mais d'une manière toute spéciale des Églises or-

thodoxes. Il présente aux Catholiques toutes les valeurs positives dont elles sont porteuses.

2. Cela, toutefois, ne supprime pas le fait que nous n'avons toujours pas avec elles la pleine communion et que, de part et d'autre, cette pleine communion doit être recherchée avec toutes nos forces car il s'agit de la volonté de Dieu. Toutefois cette recherche doit se faire sur des voies nouvelles qui ne sont plus celles qui ont mené à la constitution des Églises orientales catholiques.

3. Malgré la grande proximité existant entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe, une fracture subsiste donc. Par contre, cette fracture n'existe pas avec les Églises orientales unies qui, elles, sont en pleine communion avec la première. Ce fait doit être respecté et reconnu car il engage un élément de la foi chrétienne de ses membres: la pleine communion avec le Siège du successeur de Pierre.

* * *

## CONCLUSION SUR LES IMPLICATIONS DE LA NÉCESSAIRE LIBERTÉ DES ÉGLISES CATHOLIQUES ORIENTALES ET DE L'ECCLÉSIOLOGIE DE COMMUNION QUI FONDE L'ACTION ŒCUMÉNIQUE

1° Il existe une juste et nécessaire liberté des Églises les unes à l'égard des autres. Cette liberté comporte la préservation du patrimoine propre d'une Église et donc du patrimoine oriental des Églises orientales catholiques. Une telle liberté ressortit non seulement à l'éthique chrétienne mais aussi, plus radicalement, à l'ecclésiologie, surtout quand sont en jeu des convictions qui engagent la foi. Ainsi les Églises catholiques ukrainienne et roumaine ont-t-elles droit à ce que soit reconnue leur liberté dans la communion de foi et la communion canonique avec le Siège de Rome. Mettre cela en question nuirait à la bonne réputation de l'Église orthodoxe de Moscou ou de Bucarest. Cela affligerait tous les vrais amis que ces Églises orthodoxes comptent dans l'Église catholique. Car ces amis catholiques désirent que celles-ci soient respectées et estimées de tous comme elles le méritent à tant d'égard.

2° En accord avec le Décret sur les Églises Orientales catholiques de Vatican II, les Églises orientales unies à Rome ont le droit d'avoir pleinement leur place au sein de la communion catholique romaine. En fait, toutefois, dans l'état présent de division entre Orthodoxes et Catholiques, ces Églises orientales catholiques sont dans une situation qui peut paraître hybride au plan de leurs droits. Leur statut est provisoire en attendant que l'on retrouve la pleine communion avec les Églises orthodoxes.

3° Cette liberté reconnue aux Églises orientales catholiques ne contredit pas les principes du Décret sur l'œcuménisme qui régit les relations de l'Église catholique avec les Églises orthodoxes. L'Église catholique reconnaît aux Églises orthodoxes dans leur état présent une ecclésialité qui fonde une communion avec elle que l'on dit parfois «presque parfaite» en se basant sur l'apostolicité de leur patrimoine propre. Elles sont «Églises sœurs». Il reste cependant que cette communion n'est pas complète au plan de la foi et au plan canonique. En particulier, la question même de la nécessaire communion avec le Siège du successeur de Pierre n'est pas résolue, alors que cette communion est le trait principal qui marque les Églises orientales catholiques d'Ukraine et de Roumanie.

Dans cette situation intermédiaire le dialogue entre l'Église orthodoxe et l'Église catholique doit se poursuivre: dialogue théologique pour résoudre les questions pendantes, mais aussi et surtout dialogue de la charité, dialogue de l'amour et de la confiance mutuelle.

C'est pourquoi on peut être légitimement préoccupé par l'idéologie que répandent actuellement certains milieux catholiques. Elle consiste à dire que l'on prépare en Europe occidentale des prêtres «pour convertir la Russie selon les prédictions de Fatima». Elle ne tient nul compte du fait que, à côté de l'Église ukrainienne catholique et de l'Église catholique latine, il existe une Église orthodoxe majoritaire en U.R.S.S. Une attitude semblable se dessine aussi pour la Roumanie. Or, en U.R.S.S. surtout, il ne faut pas que nous autres Catholiques retournions la longue-vue et que cinq millions d'Ukrainiens catholiques nous fassent perdre de vue une Église ortho-

doxe dix fois plus nombreuse et qui, elle aussi, a terriblement souffert.

Devant l'expansion de l'idéologie irrecevable dont nous parlons et qui paraît sous-jacente à nombre d'initiatives catholiques actuelles, nos frères de l'Église orthodoxe russe se demandent si l'Église catholique a l'intention de reprendre une politique de conquête aux dépens de l'Église orthodoxe. On notera, toutefois, que si l'on doit réprouver formellement cette idéologie qui fait le silence sur l'Église orthodoxe et la fonction pastorale qu'elle exerce en U.R.S.S. comme en Roumanie, elle a été largement favorisée par la suppression forcée des Églises orientales unies de Galicie et de Roumanie et le refus qui avait suivi depuis lors de reconnaître leur existence légitime[7].

Pour réussir à maintenir et à développer des relations constructives d'amour fraternel avec les Églises orthodoxes, il faut que de notre côté nous fassions preuve d'une très grande loyauté et franchise et aussi que nous évitions absolument tout espèce de «triomphalisme». Nous avons le devoir d'exiger au nom de la liberté de l'Évangile la liberté des Églises orientales catholiques, car il n'y a pas de communion possible sans liberté, ni de liberté sans justice. Sans quoi on tombe dans l'attitude qui prétendrait justifier I'Inquisition. Mais cette exigence de liberté et de justice requiert en même temps de notre part une grande humilité. L'humilité fait aussi partie de l'ecclésiologie (cf. Phil. 2,1-11; Gal. 6,1-2; Éph. 5,24-27).

Cet effort est requis des deux côtés, catholique et orthodoxe, dans l'humilité, la patience et la persévérance. Plus que

7. Il y a près de quinze ans nous avons publié une étude intitulée *Églises unies ou Églises sœurs, un choix inéluctable* (*Irénikon* XLVIII (1975), pp. 322-342). Le choix en question concernait justement les voies nouvelles ouvertes par le Décret sur l'Œcuménisme de Vatican II et dont parle le Pape Jean-Paul II en s'appuyant «sur une réflexion théologique renouvelée et approfondie» (cf. *supra*). Il s'agit d'une autre vision ecclésiologique, comme nous le disions alors, mais cela ne met en question ni le droit strict à l'existence des Églises orientales catholiques qui sont dans la pleine communion romaine ni le charisme ecclésial propre dont elles sont porteuses, quelles que soient les séquelles du passé. Ce charisme ne peut s'épanouir que dans la perspective de la pleine communion à renouer avec les «Églises sœurs» orthodoxes, ainsi que l'indiquent OE 30 et UR 18.

cela, une fraternelle collaboration doit continuer malgré les difficultés de l'heure présente. Cette tâche de la réconciliation en profondeur dépasse les forces humaines, comme le reconnaît le décret sur l'Œcuménisme dans son dernier alinéa, mais les uns et les autres, ajoute-t-il, nous mettons «notre espoir dans la prière du Christ pour l'Église, dans l'amour du Père à notre égard et dans la puissance du Saint-Esprit: «L'espérance ne déçoit point: car l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné» (Rm. 5,5)» (UR 24).

*I[er] novembre 1989 - I[er] janvier 1990*
Emmanuel LANNE

SUMMARY of Lanne. — *This study tries to show the coherence of the position of the Catholic Church which requires on the one hand religious freedom for the Eastern Catholic Churches in Ukraine and in Romania and on the other hand whishes to reestablish full communion with the Orthodox Churches seen as Sister Churches. The author bases his argument on three texts of Vatican II: the Declaration on religious freedom, the Decree on Eastern Catholic Churches and the Decree on Ecumenism. The Declaration states that religious freedom is the foundation of all ecclesiology. The dictates of human conscience and the right to exercise one's religion in a community are valid not only in the relationships between individual Christians but also between Churches. It is a question of freedom in the Holy Spirit without which the teaching on the Church is inconceivable. In addition the Decree on Eastern Catholic Churches has recognized that they have certain rights. Some they have in common with the Latin Churches, others are proper to them. But the Catholic Oriental Churches are in a provisional situation until full communion is reestablished with the Orthodox Churches. The Decree on Ecumenism provides Catholics with norms in the search for full communion with the Orthodox Churches. This undertaking is one of faith which seeks new ways with total respect of each others' convictions but also being fully conscious of the specificity of the Orthodox Churches in their historical origins, their liturgy, their spirituality, their Canon law and their theology.*

# Justice, paix et sauvegarde de la création chez Calvin*

## I. Le premier article dans le Catéchisme de 1545

Pour tenter de saisir la pensée de Calvin sur le thème de notre Colloque, je propose de partir du Catéchisme de 1545. Nous ne nous limiterons pas à lui, mais, pour le premier article nous suivrons d'abord le développement des quatre premiers dimanches qui lui sont consacrés[1].

1. *Le premier dimanche* s'ouvre ainsi:

«*Ministre*: Quelle est la principale fin de la vie humaine?
*Enfant*: C'est de connaître Dieu.
*M*. Pourquoi dis-tu cela?
*E*. Pource qu'(= parce que) il nous a créés et mis au monde pour être glorifié en nous. Et c'est bien raison que nous rapportions notre vie à sa gloire, puisqu'il en est le commencent.
*M*. Et quel est le souverain bien des hommes?
*E*. Cela même».

Connaître Dieu est le but de notre vie et notre bonheur parfait. On a énormément écrit sur la conception intellectuelle de la foi qu'aurait eue le Réformateur. Comme si Calvin n'avait

* Exposé présenté au Colloque de Chevetogne sur «Justice, Paix et Intégrité de Création».

1. Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia, ediderunt Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss (dans la suite cité CO, suivi du vol. et de la col.), VI, 9-17. Il y a cinquante-cinq dimanches: tous ceux de l'année plus les fêtes doublées. Le catéchisme constitue en quelque sorte la règle de foi. Voici les premiers mots de la confession de foi que tout écolier public (= étudiant), voulant être inscrit à l'Académie de Genève devait «souscrire entre les mains du Recteur»: «Je proteste vouloir suivre et tenir la doctrine de foi telle qu'elle est contenue au Catéchisme de cette Église, et de m'assujettir aussi à la discipline ...» «*Leges academiae Genavensis a 1559* a Calvino delineatae ... *Joannis Calvini opera selecta*, ediderunt Petrus Barth, Guilelmus Niesel. 5 volumes, 1926-1952 (dans la suite O.S.) II. 374 (= volume, page)

pas eu le cœur immolé en sacrifice au centre de sa devise[2]. Il était certes un intellectuel dans le sens le plus noble du terme, à l'esprit clair et profond, capable d'analyser et de tout réunir en une puissante synthèse. Mais il était aussi un grand mystique. Je consacre tout mon temps libre à rechercher cet aspect trop méconnu de sa personnalité et de sa théologie. Si Dieu me prête vie et le permet, j'espère, avant de déposer les armes, publier une étude sur la mystique de Calvin. Je me souviens avoir lu il y a quelques années, un article d'un spécialiste catholique romain de la catéchèse qui, parlant de la naissance des catéchismes au XVI[e] s., après de pertinentes remarques sur les deux Catéchismes de Luther, parlait de la conception intellectuelle de la foi chez Calvin, et appuyait ses dires sur le début de la leçon du premier dimanche: la principale fin de la vie..., c'est de connaître Dieu. Il méconnaissait la suite de la leçon qui interdit une telle interprétation. À la question du *M*. «quelle est la vraie et droite connaissance de Dieu?», l'*E*. répond: «Quand on le connaît afin de l'honorer». *L'E*. détaillera le contenu de cette connaissance: confiance, service, prière et reconnaissance de la souveraineté de Dieu. Pour Calvin, la vraie connaissance «consiste plus en vive expérience qu'en vaine spéculation»[3] et est «enracinée au cœur»[4].

*Le deuxième dimanche* aborde la première manifestation de la vraie connaissance: la fiance en Dieu (= la confiance, l'assurance). Elle procède de la connaissance de Dieu tout puissant et tout bon. Mais, remarque l'*enfant*, cela ne suffit pas: «Pour ce que nous ne sommes pas dignes qu'il démontre sa puis-

2. Un cœur brûlant présenté par une main tendue: cor meum quasi immolatum, tibi offero Domine.

3. IC. I-X-3.

4. IC. I-V-9. *Commentaire de l'épître aux Philippiens*. éd. M. BERNOULLI et J. MÉTRAUX, in· *Commentaires Bibliques, Épîtres aux Galates, Éphésiens Philippiens et Colossiens*, Aix-en-Provence, 1978; 3, 10, p. 296: «... la connaissance de Christ ..., non point une connaissance nue ou confuse, mais telle qu'on sente la puissance de la résurrection». Il donne l'explication de ce sentir personnel: «... quand nous sentons ce que valent sa mort et sa résurrection, et comment elles ont leur efficacité en nous». Suit l'énumération du contenu de cette expérience: «... la purification et la destruction du péché, la délivrance de la condamnation, la satisfaction, la victoire sur la mort, l'acquisition de la justice, l'espérance de l'immortalité bienheureuse».

sance pour nous aider ni qu'il use de sa bonté envers nous». Le dialogue précise ensuite comment, malgré notre indignité, nous savons que Dieu nous aime: «Par sa parole où il nous déclare sa miséricorde en Jésus-Christ et nous assure sa dilection envers nous». La Parole comme Écriture apparaît dès la deuxième leçon[5]. Le dimanche s'achève sur la conclusion: «Le fondement donc d'avoir fiance en Dieu c'est de le connaître en Jésus-Christ (Jn 17,3). «C'est là que l'enfant récite le Symbole des Apôtres qui est dit tiré de la pure doctrine apostolique».

*Le troisième dimanche* commence en parlant des divisions du Symbole. Le Père est dit cause première de toute chose, et le Saint-Esprit puissance de Dieu «laquelle est épandue sur toutes créatures et néanmoins réside toujours en lui». Cette précision répond au souci de sauvegarder la souveraine liberté de l'Esprit: personne n'en est le concessionnaire exclusif; personne ne l'a en dépôt, prêt à la distribution. Commence alors l'examen du premier article.
*M*. «Pourquoi le nommes-tu Père?»
*E*. »C'est au regard de Jésus-Christ: qui est la Parole éternelle engendrée de lui devant les siècles: puis étant manifesté au monde a été approuvé et déclaré être son Fils. Mais en tant que Dieu est Père de Jésus-Christ, de là il s'ensuit qu'il est aussi le nôtre». Le doctrine de la création sera envisagée dans le commentaire du «tout puissant». Le cheminement de Calvin est donc le suivant: pour aborder la doctrine de la création, il faut connaître Dieu en Jésus-Christ, c'est-à-dire comme Père clément qui nous est favorable, en sachant bien que cette connaissance n'est pas intellectuelle mais qu'enracinée dans le cœur, elle vise la gloire de Dieu. La création nous est donc connue par Jésus-Christ, Parole éternelle ayant participé à la création, dans l'Écriture, l'Esprit étant épandu sur nous.

La suite est très intéressante.
*M*. «Comment entends-tu qu'il est tout puissant?»
*E*. «Ce n'est pas seulement à dire, qu'il ait le pouvoir, ne l'exerçant plus; mais il a toutes créatures en sa main et sujeton; qu'il dispose toute chose par sa providence; gouverne le

5. Dans cette même leçon, se trouve la première citation biblique Jn 17,3. La Parole éternelle figure dans la citation.

monde par sa volonté, et conduit tout ce qui se fait selon que bon lui semble».

Calvin utilise donc l'explication de «tout-puissant» pour traiter de la Providence, que la conclusion du *M.* prolonge: «ainsi selon ton dire, la puissance de Dieu n'est pas oisive, mais emporte davantage: à savoir qu'il a toujours la main à la besogne: et que rien ne se fait, sinon par lui, ou avec son congé et son ordonnance».

*Le quatrième dimanche*, le *M.* pose la question «pourquoi ajoutes-tu qu'il est Créateur du ciel et de la terre?»
*E.* «Pource qu'il s'est manifesté à nous par ses œuvres, il faut qu'en icelles nous le cherchions (Ps 104, Rm 1,20) car notre entendement n'est pas capable de comprendre son essence. Mais le monde nous est comme un miroir, auquel nous le pouvons contempler selon qu'il nous est expédient de le connaître». Le Catéchisme ne dit quasi rien de la Création sinon que toutes créatures «sont comprises sous ces deux mots (ciel, terre) à cause qu'elles sont toutes célestes, ou terriennes». Et quand l'on cherche à comprendre pourquoi Dieu est appelé Créateur, l'on apprend «qu'entretenir et conserver toujours les créatures en leur état, est beaucoup plus que les avoir une fois créées». La suite sous-entend toujours la création continuée, la Providence. Je cite en entier la longue réponse de *E.*, si belle par la pensée et la langue:

«Aussi par cela n'est-il pas seulement signifié qu'il ait pour un coup mis ses œuvres en nature, afin de les délaisser puis après sans s'en soucier plus. Mais faut entendre, que comme le monde a été fait par lui au commencement, aussi que maintenant il l'entretient en son état: tellement que le ciel, la terre, et toute les créatures ne consistent en leur être, sinon par sa vertu. Davantage, puisqu'il tient toutes choses en sa main, il s'ensuit qu'il en a le gouvernement et maîtrise. Parquoi (c'est pourquoi), en tant qu'il est Créateur du ciel et de la terre, c'est lui qui conduit par sa bonté, vertu, et sagesse, tout l'ordre de nature: envoie la pluie et la sécheresse; les grêles, les tempêtes et le beau temps; fertilité et stérilité, santé et maladies. En somme, il a toutes choses à commandement, pour s'en servir selon qu'il lui semble bon».

Le quatrième dimanche se termine par la question qu'une telle définition de la Providence engendre inévitablement:
*M.* «Touchant des diables et des méchants, lui sont-ils aussi bien sujets?»
*E.*: «Combien qu'il ne les conduise pas par son Saint-Esprit, toutefois il leur tient la bride, en telle sorte qu'ils ne se pourraient bouger, sinon autant qu'il leur permet. Et même il les contraint d'exécuter sa volonté, combien que ce soit contre leur intention et propos.»

Calvin projette la plus vive lumière sur le présent de la création: «Dieu a toujours la main à la besogne ...» «maintenant il entretient le monde en son état».

Nous avons là l'essentiel de l'enseignement du Réformateur sur le premier article. Nous allons tenter d'avoir une vue plus précise et complète en interrogeant d'autres de ses œuvres, qui nous permettront aussi d'examiner des points de notre thème que n'envisagent pas ces quatre leçons.

## II. La création continuée et l'ordre de nature

### 1. *Importance de la création dans la synthèse de Calvin*

Le premier livre de l'Institution Chrétienne a pour objet «de connaître Dieu en titre et qualité de créateur et souverain maître du monde». Dans la théologie de Calvin, la création n'est pas un passage obligé situé à l'aube du monde, que l'on oublie après l'avoir traversé, mais une réalité toujours présente et agissante dans la nature et dans l'histoire[6]. On ne peut comprendre la théologie du Réformateur sans la doctrine de l'action continue de Dieu tout-puissant, créateur incessant et gouverneur souverain du monde. Commentant Gn 2,2, il déclare «... on ne peut bien reconnaître Dieu créateur du ciel et de la terre, qu'en lui attribuant un perpétuel entretien et renfort qu'il donne à toute créature»[7].

6. En 1964, Alexandre Ganoczy (*Calvin théologien de l'Église et du ministère*. U.S. 48, Paris 1964, p. 68) a comparé le traité de Dieu dans les manuels classiques de théologie catholique et dans l'Institution Chrétienne. Calvin développe davantage son chapitre sur la connaissance de Dieu, n'a pas de chapitre consacré au *de Deo Uno* et réduit sensiblement le *de Deo Trino*. Par contre, il donne une importance nouvelle au *de Creatore*, qui englobe l'anthropologie, en insistant beaucoup sur la providence de Dieu.

7. *Commentaires sur l'Ancien Testament. Le Livre de la Genèse*, éd. A.

Pour Calvin, la foi au Dieu Créateur se révélant dans l'univers et dans l'homme est essentielle. Sans elle, que devient la révélation de Dieu, quel sens ont l'histoire et notre vie, et que signifient le dialogue de l'homme avec son Créateur et père et le désir de lui obéir? Dans son étude sur les mythes modernes et la création, Jean Brun, le philosophe calviniste de Dijon, a montré que «l'évacuation de la notion de création ... conduit à l'apologie de la destruction et de la mort. Au cri de triomphe «Ô mort, où est ta victoire?» a succédé aujourd'hui le cri de lassitude de l'homme: «Ô vie, où est ta signification?»[8]

2. *Dieu crée par amour*

L'homme image du Créateur est l'objet particulier de cet amour. Sa création, le sixième jour seulement, manifeste cet amour. Calvin l'exprime ainsi: «... il a différé de créér l'homme jusqu'à ce qu'il eût disposé le cours du soleil et des étoiles pour notre usage, qu'il eût rempli les eaux et l'air de toutes sortes de bétail, qu'il eût fait produire toutes sortes de fruits pour nous alimenter en prenant tel soin d'un bon père de famille ..., il a montré une merveilleuse bonté envers nous[9]». L'homme naît riche et dans l'abondance[10].

3. *La Croix mène à la création*

Pour Calvin, chercher à connaître le mystère de la création sans passer par la croix est une démarche vouée à l'échec. «C'est en vain qu'on philosophe sur l'ouvrage de ce monde à moin que premièrement ... on ait appris à assujettir tout l'esprit ... à la folie de la Croix (1 Cor 1,21) ... nous ne trouverons rien qui nous élève jusqu'à Dieu aussi longtemps que le Christ ne nous aura pas instruits en son école. Or cela ne peut se faire à moins qu'étant retirés des profonds abîmes de l'enfer nous soyons élevés sur le char de sa croix par-dessus tous les cieux, afin que nous comprenions par la foi ce que œil n'a

MALLET, P. MARCEL, et M. REVEILLAUD, Genève 1961, (dans la suite: Com Gen.), p. 42.

8. *La Revue Réformée* (citée ensuite RR), n° 105 — 1976/1, p. 29.

9. IC. I-XIV-2.

10. Cf. *Com. Gen.* 1, 28 op. cit., p 39: «le Seigneur a été large à leur faire du bien, leur départissant tout ce qu'ils pouvaient désirer ...».

jamais vu ni oreille entendu et qui surpasse grandement nos cœurs et nos pensées»[11]. On ne peut dire plus clairement que la croix est la clef de la création.

### 4. *Les marques de la gloire de Dieu dans la création*

Toute la création porte la marque du Créateur et contribue à glorifier Dieu et à transmettre en permanence aux hommes un message de Dieu. Pour le Réformateur, Dieu «a imprimé certaines marques de sa gloire en toutes ses œuvres ... le bâtiment de celui-ci (monde) tant bien digéré (= réglé) et ordonné nous sert de miroir pour contempler Dieu, qui autrement est invisible»[12]. L'étonnante et riche préface du Commentaire sur la Genèse explique que l'admiration de la nature offre une contemplation du Dieu Trine: «Christ est l'image en laquelle Dieu manifeste non seulement ce qu'il a dans son cœur, mais aussi ses pieds et ses mains. J'appelle son cœur cet amour secret par lequel il nous embrasse en Christ; par les mains, et les pieds, j'entends les œuvres qui nous sont mises devant les yeux». À ceux qui ont été instruits en l'école du Christ la terre, le ciel et l'air transmettent le message de Dieu. Dans la terre qui produit les fruits pour nous entretenir journellement, nous voyons «Christ lui-même, qui s'offre à nous comme la vie éternelle», dans le ciel, le soleil et les étoiles, nous voyons «Christ la lumière du monde et le soleil de justice qui reluit dans nos cœurs» et nous ne devons pas considérer l'air «un espace vague pour respirer, mais l'Esprit de Dieu (qui) nous y donne vigueur et vie». Et Calvin de conclure: «Bref, le royaume invisible de Christ y tient pleine possession et sa grâce spirituelle est répandue partout»[13].

Calvin est un passionné de l'ordre de la nature, il admire Dieu qui s'y exprime: «Dieu, qui est autrement invisible, s'est comme vêtu de l'image du monde pour se montrer à nous et se faire visible en elle ... contemplons-le orné de ce beau et précieux vêtement. Bref, que le monde nous soit une école si nous désirons bien connaître Dieu»[14].

11. Op. cit., p. 20-21.
12. IC. I-V-1.
13. Op cit., p 21.
14. Préface *Com. Gen* p. 19.

### 5. *La seigneurie de l'homme*

Dans cette œuvre merveilleuse de Dieu où les «œuvres muettes ... dans lesquelles ... la gloire de Dieu reluit si évidemment qu'on pourrait dire qu'elles ont comme une langue pour raconter les vertus de Dieu»[15], la seigneurerie revient à l'homme. Mais l'homme n'est pas seul à porter l'image de Dieu, elle «est engravée partout»[16].

L'homme, toutefois, est le plus apte à représenter la gloire de son Créateur[17].

Cette seigneurie — avant mais aussi après la chute — ne connaît aucune exception. Soleil, lune et étoiles sont domestiques des hommes. Calvin compare le soleil à notre serviteur et la lune à notre chambrière. Peu avant sa mort, il disait en chaire: «Qui est le soleil? notre serviteur; la lune est notre chambrière ... quand ... il nous a élevés si haut que le soleil, la lune et les étoiles sont à notre service ... ne sommes-nous point par trop ingrats, si nous les allons adorer?»[18] Il y a chez Calvin une constante vigilance pour qu'on ne transfère pas la majesté de Dieu à quelque créature.

### 6. *Le péché*

L'homme qui au nom de Dieu était roi de la création, avait une limite à son empire, symbolisée par l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Seul Dieu est arbitre du bien et du mal. Pour accomplir sa fonction royale, il suffisait à Adam de connaître la volonté de Dieu qui consitituait le bien. La création lui était soumise, parce qu'il était soumis à Dieu. Cette borne signifie que l'homme n'est pas capable d'apprécier, de juger et de dire le bien et le mal et que dépasser cette limite

15. *Com. Rom.* 10, 18., p. 255. éd. G. M. NICOLE, Aix-en-Provence, 1978.

16. IC. I-VI-3.

17. IC. I-XV-3: «Adam ... jouissait d'une droiture d'esprit, avait ses affections bien réglées, ses biens attrempés (= modérés) et tout bien ordonné en soi pour représenter ... la gloire de son Créateur. Et que le siège souverain de cette image de Dieu ait été posé en l'esprit et au cœur, ou en l'âme et ses facultés, si est-ce qu'il y a eu nulle partie, jusqu'au corps même, en laquelle il n'y eût quelque étincelle luisante».

18. *Sermon 23 sur Deut.* 4, 15-20, CO. XXVI-158.

revient à refuser son statut de créature et à usurper le rôle de Dieu. La tentative d'Adam, qui ne pouvait aboutir eut des conséquences tragiques pour toute la création. Le Catéchisme de 1537 donne cette explication du péché: «Mais parce que s'étant confié d'une si grande excellence de sa nature, ayant oublié dont (= d'où) elle était venue et subsistait, il s'est efforcé de s'élever hors du Seigneur ...»[19]. Le péché est conçu comme une confiance en soi et une sortie de la sphère de Dieu. S'éloigner de la vie ne peut qu'aboutir à la mort.

La vie dans l'obéissance du Créateur s'accompagnant de la bénédiction, la vie hors de lui contraint le Seigneur à retenir par devers soi sa main bénissante[20]. Adam étant lieu-tenant de Dieu, sa révolte troublera toute la création[21]. De cette révolte allaient sortir les épines et les ronces. Calvin commente ainsi Gen. 3, 17-20: «... toutes les misères de la vie présente ... sont procédées d'une même source. Les intempéries de l'air, la gelée, les tonnerres, les pluies hors de saison, les sécheresses, brûlures, grêles, et tout ce qui est en désordre en ce monde sont les fruits du péché. Il n'y a point d'autre cause première des maladies»[22].

Tout mal a une origine spirituelle et manifeste une opposition entre la volonté de Dieu et la tentative de l'homme. Pour Calvin, tout mal, sur terre procède d'une faille spirituelle. Guerre, injustice et pollution sont des retombées de l'explosion spirituelle qui jette l'homme loin de son Créateur et Sauveur. C'est pourquoi, la prédication est la première tâche de l'Église. Pour que l'homme se réconcilie avec Dieu, l'Église doit utiliser tous les moyens que Dieu lui donne. En procla-

19. OS. I. 381.

20. Cfr. *Com. Gen.* 3,17, p. 84: «Comme la bénédiction de la terre est appelée dans les Écritures fidélité, que Dieu inspire par sa vertu (= puissance) secrète, ainsi la malédiction n'est autre chose qu'une privation opposée, à savoir quand Dieu retire sa grâce».

21. Calvin revient souvent sur l'innocence des créatures non-humaines, et sur l'interdépendance de toutes les créatures. Les accidents contemporains par le pétrole (mers, côtes), par les produits chimiques (Seveso, Bhopal), par l'industrie nucléaire (Tchernobyl) font saisir toute la vérité du lien que révèle la Genèse. Les mers, les fleuves, les forêts, l'air ... portent la marque de notre révolte qui nous a transformés non en dieux, mais en apprentis sorciers.

22. *Com. Gen.* 3,19, p. 86.

mant énergiquement et sans périphrase lénifiante la Parole de Dieu, l'Église accomplit sa mission spécifique que personne n'accomplit à sa place et qui seule, en transformant les hommes, peut changer la volonté de posséder et de dominer en respect des autres, reçus comme images de Dieu. Pour Calvin, se situer là au centre du séïsme, c'est se trouver au cœur du combat. Contrairement à ce que l'on entend trop souvent, annoncer la Bonne Nouvelle de la libération et du salut n'est pas fuir les problèmes du temps, mais les affronter à leur racine. Se consacrer à l'ultime ordre du Christ «faites de toutes les nations des disciples», ce n'est pas se réfugier dans une tour d'ivoire, ni s'enfoncer la tête dans le sable, c'est distinguer l'essentiel de l'accessoire et se souvenir que le bien, c'est la volonté de Dieu. La tâche primordiale du XVI$^{e}$ siècle reste urgente au XX$^{e}$: faire connaître cette volonté.

### 7. *La grâce commune*

En plus d'un certain retrait de la main bénissante de Dieu, il y a les effets redoutables de la révolte de l'homme. Une volonté nouvelle de puissance, d'accaparement et de profit, réalisée par des techniques de destruction et des moyens de production ne visant que le rendement, introduit des déséquilibres graves dans l'ordre naturel. Mais malgré la révolte d'Adam, Dieu continue à se manifester père envers toute son œuvre. Il fait subsister l'ordre de nature qui reçoit son être et son sens de la Parole créatrice que Dieu prononce à chaque instant. Dieu par amour et pour réaliser son dessein de salut, ralentit le mouvement de la cause à l'effet, pour empêcher que se manifeste le salaire du péché. Voici comment Calvin comprend la merveilleuse patience de Dieu après le déluge: «Or s'il traitait les hommes comme ils le méritent, il faudrait tous les jours des déluges pour les défaire. C'est pourquoi il enseigne qu'il punira les péchés de ce monde nouveau, de telle manière qu'il conservera quelque visage à la terre et ne consumera point les créatures dont il l'a ornée ...»[23]. Cet ordre de conservation durera jusqu'à la fin du monde.

23. *Com. Gen.* 8,21, p. 154.

Un principe fondamental de la théologie du Réformateur consiste à revenir sans cesse de la croix à la création, de la grâce spéciale à la grâce commune. Voici le commentaire qu'inspirent à Calvin les inventions de Jabal et de Jubal: «L'invention des arts et autres choses qui servent à l'usage commun et à la commodité de cette vie est un don de Dieu qui n'est pas à mépriser et une vertu digne de louange». Et ce qui était vrai hier, l'est encore maintenant «... aujourd'hui nous voyons comment il y a des dons excellents de son Esprit qui sont répandus *sur tout le genre humain*»[24]. Et ces dons de Dieu nous viennent de tous les hommes. On lit dans l'Institution: «Si le Seigneur a voulu que les iniques et infidèles (= incroyants) nous servent à entendre la Physique, Dialectique et autres disciplines, il nous faut user d'eux en cela, de peur que notre négligence ne soit punie, si nous méprisons les dons de Dieu là où ils nous sont offerts»[25]. Ceci est très important. Pour Calvin, Dieu nous offre des bienfaits par la nature et aussi par les artistes et les savants non-juifs et non-chrétiens, c'est-à-dire non membres de l'Église d'Abraham à la Parousie. Pour Calvin, Dieu n'est pas inactif dans le vaste domaine de l'art et de la recherche. Par la grâce commune et la Providence, il le dirige et anime l'esprit des artistes et des chercheurs. Pour le réformateur, Dieu agissant partout, l'homme non régénéré d'aujourd'hui vit aussi dans la dépendance absolue de la Providence. La différence entre l'homme régénéré et celui qui n'accueille pas la grâce est purement subjective: l'un reconnaît la dépendance et jouit d'en vivre, l'autre la nie et finit par en mourir[26].

8. *Le second but de la création: servir l'homme*

Ce service de l'homme est lié à son statut d'image de Dieu. On lit dans le Com. Gen. 9,6: «parce qu'ils portent l'image de Dieu gravée en eux-mêmes, Dieu considère le tort et la violence faits à leur personne comme faits à lui-même ... nul ne peut faire injure à ses frères qu'il n'offense Dieu. Si cela était

24. *Com. Gen.* 4,20, pp 111-112.
25. IC. II-II-16.
26. Calvin n'est pas tendre à l'égard de ceux qui méprisent les arts libé-

bien imprimé en nos cœurs, nous ne serions pas si prompts à faire tort à l'un et à l'autre»[27]. L'Église devrait redonner une plus grande place à l'enseignement de l'image de Dieu et comme toute la nature porte aussi en elle cette image, elle développerait ainsi le respect de tout homme et le respect des eaux, des forêts, des montagnes, des animaux. Pour ce théologien de la création continuée et de la Providence, Dieu pourvoit à la nourriture de tous les vivants et particulièrement des hommes: «... nous devons tenir pour certain que Dieu a borné l'étendue de la terre qui suffit pour loger et recevoir les hommes. Quant à l'inégalité qui est contraire à cette disposition, ce n'est autre chose qu'une corruption qui provient du péché»[28].

Si Dieu, gouverneur souverain de sa création, permet que naissent 10 à 15 milliards d'hommes, il les nourrit. Depuis que le péché a enlevé aux hommes la confiance en Dieu qui donne à chacun, chaque jour, ce qui lui est nécessaire, la volonté d'accaparer et d'amasser s'est enracinée dans le cœur des hommes. Les racines sont si profondes et nouées, qu'en attendant que le Christ les arrache, Calvin estime que l'autorité du Magistrat doit remplacer le libre consentement. Il prévoit que l'État garantisse à chacun les fruits de la propriété et du travail. Pour le Réformateur, les produits de la propriété doivent être utilisés pour le bien de la collectivité.

La propriété est un bien sacré puisqu'il nous a été confié par Dieu, mais un bien relatif. Nous sommes gestionnaires et ne serons jamais propriétaires[29]. Le riche n'a pas le droit d'utiliser sa richesse comme il veut, par exemple pour acheter des articles de luxe, du superflu. Quelques mois avant sa mort, il prêchait ainsi: «... cette humanité là doit toujours régner entre nous, que ceux qui ont abondance, bien qu'ils en puissent user comme de leur propre, néanmoins ne doivent pas

raux et les différentes sciences. Cf. *Com. 1 Cor.* 8,1 Commentaires du Nouveau Testament. Paris, 1854, III, 387: «Ceux-là mêmes qui les diffament ainsi, crèvent d'un tel orgueil, qu'ils vendent le proverbe ancien véritable, à savoir: Il n'y a rien de plus arrogant qu'ignorance».

27. Pp. 112-113.

28. *Com. Gen.* 2, 28, p. 38.

29. Sur cette question, cf. le remarquable ouvrage d'André BIÉLER, *La pensée économique et sociale de Calvin*, Genève, 1959.

gourmander (= gaspiller) le tout: mais doivent faire part à ceux qui en ont faute, et subvenir à leur indigence chacun selon sa faculté et mesure»[30]. Et il ne s'agit pas d'une décision laissée au libre choix de chacun, mais du strict devoir du gestionnaire, qui sera sanctionné par le propriétaire. Quelques jours plus tard, poursuivant sa méditation du Deutéronome, Calvin disait aux fidèles assemblés en la Cathédrale: «Si les riches ne s'acquittent de leur devoir, qu'ils soient si inhumains de laisser mourir les pauvres d'indigence, ils en rendront compte; mais ce sera devant le Juge Céleste»[31]. Calvin qui s'oppose à l'accroissement des richesses apprécie beaucoup l'institution de l'année sabbatique et du Jubilé: «Cette façon a été très bonne pour nourrir entre eux un état moyen d'empêcher que peu de gens n'attirassent tout à eux pour opprimer la multitude. D'autant donc que s'il eût été permis aux riches de s'accroître toujours, ils eussent dominé d'une façon tyrannique, Dieu a bridé toute puissance excessive par cette loi»[32].

Le moment n'est-il pas venu de retrouver le sens de cette institution[33] qui libère des créances, et redistribue les terres, et de l'instaurer dans l'Église qui réaliserait ainsi son être profond de sel de la terre et de lumière du monde.

Un mot encore sur l'inégalité que Calvin estime une production du péché, une corruption. Cette conception de l'origine de l'inégalité entre les hommes aura une importance considérable en anthropologie et dans la doctrine des ministères. La relation que Dieu voulait entre les hommes qui était avant la chute et sera, à nouveau, à la Parousie, est l'égalité. Là où l'image de Dieu n'est pas restaurée par le Christ, l'inégalité est inévitable et l'autorité est indispensable et voulue de Dieu pour le maintien de la société. Dans l'Église, nouvelle humanité, Corps du Christ, l'égalité est retrouvée. C'est pourquoi,

30. *Sermon CXXXVI sur Deut.* 23, 24-25; 24, 1-4, CO. XXVIII 136.

31. *Sermon CXLI sur Deut. 24, 19-22*, CO. XXVIII 199.

32. *Com. Deut.* 15, 1.

33. A. Biéler, op. cit., p. 382: «les événements de la vie spirituelle doivent par analogie, déterminer des comportements sociaux qui modifient les structures; et celles-ci doivent figurer, de façon aussi proche que possible, les réalités spirituelles qui commandent l'existence».

Calvin nie que la hiérarchie, qu'il estime légitime dans la société révoltée, appartienne à l'être de l'Église. Pour lui, la hiérarchie est une production du péché. Et quand il envisage quelques structures d'autorité, il les considère uniquement comme des mesures visant «la conservation de la police»[34].

## III. L'UNITÉ DE LA CRÉATION

### 1. *L'indépendance et la complémentarité dans la création*

Pour Calvin, la création entière est une. Chaque créature terrestre ou céleste est unie à toutes les autres. Il voit l'unité de l'univers et la solidarité des créatures d'abord dans leur commune origine que Dieu a imprimée dans un signe «qu'il (= Dieu) prenne la matière de la terre, n'est pas qu'il en ait besoin, mais pour mieux associer chaque partie du monde avec tout l'univers»[35]. L'homme a la même origine.

Pour Calvin, chaque créature de l'Univers ne constitue pas une entité close, fermée sur elle-même, isolée, indépendante, mais au contraire une réalité ouverte sur le cosmos, dépendante de toutes les autres créations du Créateur des cieux et de la terre. Pour le Réformateur picard, ce système de correspondance, d'interdépendance et de complémentarité unissant toutes les créatures a un double fondement: théologique et christologique. La création est une œuvre de Dieu. C'est une harmonie qui a reçu de son Créateur double finalité: glorifier Dieu et servir l'homme, chef d'œuvre de la création.

Le Com. de Col. 1, 15-16 explique ainsi le fondement christologique: «Toutes choses ont été créées en Lui ... le Père l'a engendré afin qu'elles fussent créés par lui et qu'il fût comme la substance ou le fondement de toutes choses ... Non seulement ... les créatures célestes qui apparaissent devant nos yeux,

34. IC. IV-IV-4 «Touchant ce qu'une chacune province avait son Archevêque; item, qu'au Concile de Nicée furent ordonnés des patriarches, qui furent encore par dessus les Archevêques en dignité et honneur, cela était pour la conservation de la police». Il explique ainsi son refus de la hiérarchie dans l'Église: «Car le saint Esprit a voulu obvier, que quand il est question de gouvernement de l'Église, nul n'imaginât quelque principauté ou domination».

35. *Com. Gen.* 1,24, op. cit., p. 34.

mais aussi les créatures spirituelles (Calvin veut parler des invisibles) ont été créées par le Fils de Dieu»[36]. Christ est comme la substance ou le fondement du soleil, de l'ange, de la cigogne, de l'homme ... Tout a son passé et son présent en Christ, mais aussi son avenir définitif: «... il y a une restauration de toutes choses dans la résurrection, et par là le commencement de la seconde et nouvelle création ... (Christ) est l'auteur et l'instaurateur de toutes choses ... toutes choses sont assujetties à son empire»[37].

Les mouvements écologiques ont largement vulgarisé la notion des ensembles qui forment des écosystèmes. Sur terre dans les airs et les eaux, la présence de chaque espèce est indispensable à l'équilibre du tout et sert au maintien de la vie dans la création. La vision de Calvin est différente et plus englobante. Pour lui, ce n'est pas l'équilibre du tout qui maintient la vie. L'équilibre procède de la vie que le Christ donne et cette vie n'implique pas seulement la terre et le ciel, mais aussi et d'abord Dieu et ses anges. Dans ce vaste système, Calvin se plaît à relever l'innoncence de toute la création non humaine. Dans cet immense organisme, le Seigneur a commencé la restauration du genre humain à partir de son Église, c'est aussi à partir d'elle que tout l'univers doit être rétabli.

## 2. *L'ouverture du ciel et les anges*

Dans ce vaste ensemble où chaque partie concerne toutes les autres, les Chrétiens ont une possibilité nouvelle qui procède de l'ouverture du ciel. Pour le fervent admirateur de l'ordre de la nature, il ne peut s'agir d'un désordre, mais d'une réalité intérieure. Il comprend ainsi la vision du ciel ouvert qu'eut Étienne «... le miracle a été fait plutôt en ses yeux qu'aux cieux»[38]. Voici son explication de la promesse du Christ en Jean 1,51 «... auparavant le Royaume de Dieu nous était clos, il nous a été véritablement ouvert par Christ ... Tous les signes par lesquels Dieu se montre présent à nous, dépendent

36. Op. cit., p. 332.
37. *Com. Col.* 1,18, op. cit., p. 334.
38. *Com. Act.* 7,56, op. cit., II 570588.

de cette ouverture du ciel et principalement quand Christ se communique à nous pour être notre vie»[39].

Un autre signe de l'accès à Dieu: les anges. Pour Calvin «les anges sont dispensateurs et ministres de la libéralité de Dieu envers nous. C'est pourquoi elle (= l'Écriture) dit qu'ils sont toujours au guet pour notre salut, qu'ils sont toujours prêts à nous défendre, qu'ils dressent nos voies, et ont le soin de nous en toute chose, pour nous garder de mauvaise rencontre ... C'est pourquoi afin de s'acquitter de l'office qui leur est donné d'être nos défenseurs, ils combattent contre le diable et contre nos ennemis et font la vengeance de Dieu sur ceux qui nous molestent ...»[40]. La réponse des chrétiens à l'ouverture du ciel se découvre dans la prière et dans l'obéissance à la volonté de Dieu. Les Chrétiens et la part de l'univers soumise à leur rayonnement s'ouvrent ainsi consciemment à l'activité divine.

Léopold SCHÜMMER (*à suivre*)

SUMMARY of Schümmer. — *This study of Calvin's thinking on Justice, Peace and the Integrity of Creation starts from the 1545 Catechism: God is always active in the creation. The creation has a central place in Calvin's Calvin's Christian Institution as in his Bible commentaries. God creates through love, the Cross leads to creation, the creation bears the marks of God's glory. The human being has lordship over the creation but this latter has been troubled by sin. Nonetheless creation is preserved by God in common grace. The second aim of creation is to serve humankind because for Calvin all creation is a unified Whole. Everything exists in interdependence and complementarity, and each created thing is open to the whole cosmos. Heaven is also open and the angles are God's ministers.* To be continued.

39. *Com. Jean* 1,51, pp. 52-53. Le commentaire du v. se termine ainsi: «... au lieu que tout le genre humain était banni du royaume de Dieu, la porte des cieux nous est maintenant ouverte, afin que nous soyons combourgeois des saints et compagnons des anges (Éph. 2,19); et que les anges ordonnés pour être les gardes de notre salut, descendent du repos bienheureux de la gloire céleste pour subvenir à nos misères!» Calvin parle ici de la Cène. Il cite Act. 7,55 dans son chapitre de la Cène. (IV-XVII-29) où il cite l'ouverture du ciel pour expliquer que le Christ peut être réellement présent dans l'eucharistie sans être localisé dans les espèces et sans quitter la droite du Père où il siège depuis l'Ascension portant notre nature restaurée et glorifiée.

40. IC. I-XIV-6.